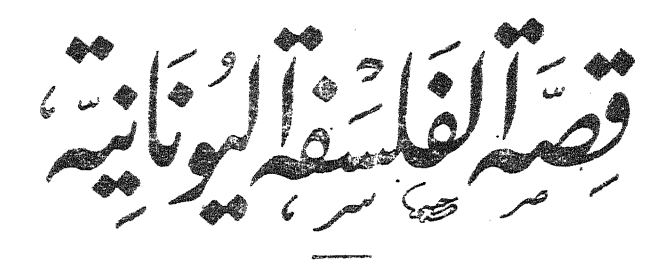
لجنة التأليف والترجمة والنشر

السلسلة الفلسفية



تصنيف

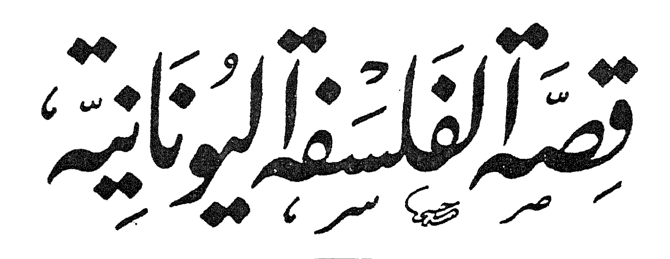
أحمد أمين   زكى نجيب محمود

[الطبعة الثانية]

القاهرة
مطبعة دار الكتب المصرية
١٩٣٥

لجنة التأليف والترجمة والنشر

السلسلة الفلسفية



قصة الفلسفة اليونانية

تصنيف

أحمد أمين زكى نجيب محمود

[الطبعة الثانية]

القاهرة
مطبعة دار الكتب المصرية
١٩٣٥

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله

منذ سنين عهد إلى بتدريس علم الأخلاق فى مدرسة القضاء، فشاقنى ذلك إلى دراسة الفلسفة، لأن الأخلاق فرع من فروعها، ولا يفهم الفرع حق الفهم إلا إذا فهم الأصل، وكان من أثر هذا العهد ترجمتى كتاب « مبادئ الفلسفة » للدكتور ا . س . رابوبورت، وتمنيت فى مقدمته أن يكون « طليعة كتب واسعة تظهر فى هذا الموضوع النافع » ؛ ثم تعاقبت الأزمان وانقضت السنون وانصرفت عن الفلسفة إلى غيرها ، ولم يقع — مع الأسف — ما تمنيت، ولم يخرج إلى اللغة العربية من الكتب الفلسفية ما يشفى علة أو ينقع غلة، إلا العمل الجليل الذى اضطلع به أستاذنا « أحمد لطفى السيد بك » من ترجمة كتب أرسطو « الأخلاق » و « الكون والفساد » و « الطبيعة »، ولكنها مع جلالتها وعلو قيمتها — وإن شئت فقل لجلالتها وعلو قدرها — لا تناسب إلا الخاصة أو خاصة الخاصة، لعمقها وتطلبها الجهد فى فهمها، وحاجتها إلى كتب أوّلية فى الفلسفة تهدى إلى غايتها .

حتى إذا عرضت لوصف الحياة العقلية عند العرب وألّفت فى ذلك «فجر الاسلام» و «ضحاه» ، ووصلت فى التأليف إلى المعتزلة والمتكلمين فى العصر العباسى رأيت أنهـم تعرضوا لمسائل هى من صميم الفلسفة اليونانية ، ورأيت أن لا بد لفهمها من الرجوع إلى منابعها ، لأعرف كيف فهموها وكيف نقـلوها وما الذى زادوا عليها ، فاضطررت إلى العودة إلى كتب الفلسفة أستعرض مسائلها ، وأتفهم غوامضها ؛ ورأيت مؤلفى العرب كالشهرستانى والقفطى وأمثالهما قـد خلطوا حقا و باطلا ، فكثيرا مانسـبوا القول إلى غير قائله ، وترجموا حياة الفيلسوف ترجمة لا يقرّها التاريخ الصحيح ، وخلعوا عليهـا من خيالهم الاســلامى ما لا يتفق وحياة الفلاسفة اليونانيين الوثنيين ، فكان لابد من الرجوع إلى الكتب الأجنبية التى خطت خطوات فسيحة فى تعرّف الصواب ، بمـا استكشفوا من آثار ، وعثروا عليه من كتب ، ومحصوا من آراء .

وقبــل ذلك شعر هذا الشعور الأسـتاذ « سانتلانا » عنـد دراسته للفلسفة الاسلامية فى الجامعة المصرية ، فقد قال فى مقدّمة محاضراته : « إذا لم يكن من السائغ لذى أدب من الافرنج أن يجهل ما كان عليـه حكماء اليونان ، فكيف يسـوغ ذلك لمصرى ومسلم؟ والعلوم الاسلامية مؤسسة منذ بدء نشأتها على علوم اليونان

وأفكار اليونان ، بل وعلى أوهام اليونان ، حتى لا يكاد يفهم آراء حكماء الاسلام ، ولا مذاهب قدماء المتكلمين ، ولا بدع المبتدعين ، من لم يكن له بحكمة اليونان معرفة شافية لا مجـرّد إلمـام ، وهذا لا يحتاج الى برهان ، بل نعوّل فيه على العيان ، فصار هذا التاريخ والحالة هذه كالمقدّمة الضرورية لتاريخ التمدن الاسلامى ، لا يسع أحدا من هذه الأمة إهماله ، ولا طالب الحكمة جهله » .

فلما عاودت القراءة فى الفلسفة بدت منى رغبة فى أن أكتب خلاصة ما أقرأ فذلك أدعى إلى وضـوح الفكرة فى ذهنى ، وإلى أن ينتفع — بما انتفعت به — غيرى ؛ وكان من حسن حظى أن رأيت أخى وزميلى الأسـتاذ « زكى نجيب محمود » يرغب رغبتى ويتمنى أمنيتى ، فتعاونّا معا على إخراج هذا الكتاب وتقديمه للقرّاء .

وليس لنا فيه أفكار جديدة ولا آراء مبتكرة ، فلسنا من علماء الفلسفة المتخصصين لهـا والمتبحرين فيهـا ، وكل عملنا أننا قرأنا الموضوع فى كتب متعدّدة وأخذنا خلاصتهـا ، وصغناه صـياغة أقرب الى ذهن القارئ العربى ، وتخيرنا ما هو أنسب له وأقرب إلى ذوقه ؛ فليس عملنـا تأليفا بالمعنى الدقيق للتأليف ، ولا ترجمة بالمعنى الدقيق للترجمـة ، ولذلك اخترنا للدلالة على ما عملنـا كلمة « تصنيف » ، فلعلّها أدل على القصد ، وأصدق فى الوصف .

راعينا فيه قـدر الإمكان وضوح الفكرة وبساطة التعبير حتى أسميناه « قصـة » ، كما راعينا الاقتصار على أهم المسائل وأصولها دون التوسع فى فروعها وجزئياتها .



ثم تطوّرت الفكرة من تقيـد بنقل صورة للفلسفة اليونانيـة إلى نقل صورة بسيطة للفلسفة عامة ، من فلسفة إسلامية وفلسفة حديثة ، واتسع الأمل فى إخراج « سلسلة فلسفية » تشمل تاريخ الفلسـفة فى جميع عصورها ، كما تشمل كتبا صغيرة تصف أشهر المذاهب الفلسفية وأشهر رجالها ، ودعا ذلك إلى أن أوسـع دائرة ما يحقق هذه الرغبة ، ويملأ هذا الفراغ .

وكان من أكبر ما بعث على هـذا التطوّر أنى رأيت أكثر الأدب الذى يخرجه العالم الشرقى أدبا خفيف الوزن ، تنقصه عمق الفكرة ، وغزارة المـادة ، يعنى بالشكل أكثر مما يعنى بالموضوع ، ويلعب بالألفاظ ولا يلعب بالمعانى ، وأنه لا بد للاديب الحق من وقوف تام على علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الجمال ، وبالجملة على فروع الفلسفة ، فذلك يجعل نتاجه أقوم ، وتفكيره أعمق ، وأفقه أوسع ، ومنابع تفكيره أغزر ، ويحمـله على أن يفلسف الأدب ؛ ولا يتسنى ذلك إلا إذا أدّبْنَا له الفلسفة .

من أجل هــذا كله عملنا على أن نقدّم لجمهرة المثقفين فى هذه « السلسلة » صــورة مصغرة لنواحى التفكير الفلسفية ، عسى أن تبعث فيهــم رغبة فى التعمق وشـوقا إلى الاستزادة ، وعسى أن يكون من وراء ذلك غزارة فى الأدب ، وعمق فى الانتاج ، وعسى أن يكون ذلك باعثا للقادرين على أن يخرجوا كتبا أوفى بالغرض ، وأكثر تحقيقا للفكرة .

والله أسأل أن يمدّنا بتوفيقه ، ويشملنا برعايته ، ويكلل عملنا بالنجاح .

٢ أبريل ســـنة ١٩٣٥ أحمد أمين

فهرس الموضوعات

صفحة

أهم مصادر الكتاب

1. — A Gritical History of Greek Philosophy.
STACE

وكان عليه أكبر اعتمادنا ، ومنه أكثر اقتباسنا

2. — Outline of Greek Philosophy.
ZELLER

3. — History of Philosophy.
ERDMANN

4. — A Story of Philosophy.
DURANT

5. — Greek Philosophy.
BURNET

6, — History of Ancient Philosophy.
BENN

7. — How to understand Philosophy.
A. E, BAKER

8. — Development of Philosopbic thought from Thales to Kant
LUDWIG NOIRÉ

9, — History of Ancient and Medieval Philosophy.
DRESSER



مدارس أثينا (بريشة رفائيل)

تبين الصورة بجموعة من فلاسفة المدارس الفلسفية اليونانية المختلفة

مقدمة

١ — كيف بدأت الفلسفة :

لم يكد يظهر الإنسان على وجه الأرض ، حتى دأب يسعى ويلح فى السعى كلما ألحت عليه غريزة حب البقاء، ولم تكن الحياة حين ألقت به سخية كريمة، فلم تبسط يدها فى العطاء بحيث تمنحه من قوى الفكر ما يحصل به ضرورات العيش ويرد به عادية الطبيعة فى سهولة ويسر، بل كانت مقترة مسرفة فى التقتير ، اكتفت من ذلك بالحدّ الأدنى الذى يحتمه مجرّد البقاء، فجاء الإنسان وكل بضاعته من التفكير شعاع خافت ضئيل، يعينه على جمع القوت ، وتحصيل الضرورى من أسباب الحياة .

ولكن الزمان الذى يغير كل شىء ، قد أخذ بيد الإنسان فأخرجه قليلا قليلا من تلك الحياة التى كانت تقنع بدفع الخطر ، وما زال به حتى شحذ مواهبه ، ووسع من نطاق إدراكه ، فمرن على القيام بأعباء الحياة ، ولم يعد يصدر فى ذلك عن شعور ووعى يستنفدان كل ما يملك من قوة ومجهود ، ثم لا يبقى له من دهره شىء ، بل أصبح كثير من شئون العيش عادة آلية يديرها

اللاشعور ، وبذلك استطاع أن يظفر بشيء من الفراغ الفينة بعد الفينة، ينعم به بعد جهد العيش الجهيد، فأخذ يحلُم بهذا الكون الذى يحيط به ، والذى يبعث فى النفس اللذة والخوف فى آن واحد، ولكن ماذا عساه أن يقول عن ظواهر الكون لكى يرضى خياله الساذج الغرير سوى أساطير ينسجها له الخيال فيرويها ، لتكون له عقيدة وأدبًا وعلمًا وما شئت من فنون الإنتاج، وهكذا كانت "الميثولوجيا"[1] أوّل الأمر . ثم يمضى الزمن ويمعن فى مضيه ، فيدفع معه فى تياره الجارف هذا الإنسان، فإذا الخيال تضيق دائرته وتضيق، وإذا العقل يتسع ويتسع ، ثم إذا بالإنسان قد هانت عليه أعباء الحياة، وخف عنه العذاب الذى كانت تسلطه عليه الضرورات ليدأب فى جمع القوت ودرء الخطر، واستقبل عهدا جديدا رأى فيه اللذة والفراغ بجانب عناء العمل ، وانتقل من حياة تملؤها الضرورات القاسية ، إلى حياة يمازجها شيء من ترف الفكر وإبداع الفن، وإذ ذاك تغير موقفه ، فلم يعد عبدا يذله قانون الحياة وكفى ، عليه أن يستمع لأمره فيطيع ، بل أخذ يساهم فى تعديل قانون الحياة، وأخذ يفكر فى خلق السموات

(١) الميثولوجيا : العلم الذى يبحث فيما روى عن الكون والآلهة والأبطال من أساطير، وقد يطلق هذا الاسم على الأساطير نفسها .

والأرض، ويسائل نفسه : لمـاذا كان هذا هكذا ولم يكن غيره؟ وكيف نشأ ذلك كذلك؟ فبدأت بذلك الفلسفة .

٢ — متى بدأت الفلسفة :

كانت قيادة الفكر عنـد الأمة اليونانية منذ القرن العاشر قبل ميلاد المسيح فى أيدى الشعر والشعراء، وكانت السيادة فيه لهـذا الخيال الرائع الذى تراه فى الشعر، والذى يستهوى الأمة فى مراحل الطفولة ، فكانت قصائد هومر (Homer) (١) ، وهزيود (Hesiod) (٢) شائعة ذائعـة بين الناس يحفظونها و ينشدونها . فلمـا كان القرن السادس قبل الميلاد حدث فى الأمة اليونانية انقلاب خطير كان عظيم الأثر فى شتى نواحى الحياة ، وكان الطابع الذى وسم به ذلك الانقلاب هو حرية الفـرد وظهور شخصيته . فقـد بسط اليونان سـلطانهم على البلاد المجاورة، واتسعت أملاكهم اتساعا عظيما ، أدّى إلى هجرة اليونان أفواجا إلى مستعمراتهم الجديدة ، فخالطوا شعوبها ودرسـوا ما لها من أخلاق وعادات تبـاين ما ألفوه

(١) هومر (Homer) شاعر يونانى كبير عاش بين القرنين العاشر والحادى عشر قبل الميلاد، ضاع كثير من شعره، ولم يبق منه إلا الإلياذة والأوذيسا .

(٢) هزيود (Hesiod) شاعر يونانى عاش خلال القرن الثامن قبل الميلاد، وصل الينا من شعره قصيدتان :

"الأعمال والأيام" و "درع هرقليس"

فى بلادهم، فوسع ذلك من أفقهم القصصى . واقترن ذلك التوسع فى الاستعمار بانقلاب سياسى واجتماعى فى بلاد اليونان نفسها، إذ بدأت سلطة الأشراف تتزعزع وتميل إلى السقوط ، وساعد على ذلك نظام جديد اصطنعه اليونان فى معاملتهم الاقتصادية ، أعنى نظام النقد الذى استبدلوه بنظام المقايضة أو تبادل السلع ، ونشأ عن هذا التطور الاقتصادى طبقة جديدة موسرة ، تنافس هؤلاء النبلاء الذين ورثوا ضياعهم عن آبائهم ، وما هو إلا أن نشب بين الفريقين — النبلاء من ناحية، وباقى الشعب من ناحية أخرى — عراك حاد عنيف ، انتهى بسيادة الطبقة الجديدة ، فانتصرت الديموقراطية ، واعتز أفراد الشعب بحريتهم التى ناضلوا من أجلها عصرا طويلا ، وأخذوا يرقبون عن كثب شئون البلاد بأنفسهم .

وظهرت شخصية الفرد فى الشعر كما ظهرت فى السياسة ، فقد كان الشعراء من قبل ينظمون القصائد دون أن ينفسوا عن مشاعرهم المكبوتة فى صدورهم، فهذا " هومر " يقص عليك أقاصيص الأبطال وأساطير الآلهة مستقلة عن نفسه . فكان من أثر هذا الانقلاب أن ظهر عنصر جديد فى الشعر، أضيف إلى تلك الملاحم القديمة ، هو الشعر الغنائى الذى هو أشد فنون الشعر اتصالا بالنفس ، فتغير موقف الشاعر عما كان عليه من قبل ،

واتسع المجال أمامه لخلجات نفسه، وانفعالات حسه، بل أصبحت عواطف الشاعر هى المحور الذى تدور عليه القصيدة الغنائية كلها، وبهذا ظهرت شخصيته ظهورا لا تخطئه الأبصار والأسماع .

ولم ينج الدّين عند اليونان من هـذه الغزوة الفردية ، فقُلبت بعض أوضاعه القديمة، وأزيح من الطريق كل ما يحول بين الشخص وآلهته، فأصبح اتصاله بها مباشرا، لايحتاج إلى وساطة الوسطاء .

انقـلاب فى الاجتماع ، وانقلاب فى الاقتصاد ، وانقـلاب فى الفن، وانقلاب فى الدّين، أدى كله إلى ظهور الشخصية الفردية، وانتقل بالإنسان خطوة فكرية جديدة جريئة، من رواية الأساطير وقص القصص، إلى العلم والتفكير . ولم يعد يطمئن إلى تقديس الكون وعبادة ظواهره، فأخذ يبحث عن عللها وأسبابها لكى يرضى منطقة الجديد المستقيم . وهو إلّا يكن قد بلغ فى ذلك أول الأمر مبلغا كبيرا، فقد جمع لنفسه طائفة قيمة من المعلومات الصحيحة، كانت ينبوعا تفجرت منه الفلسفة فى القرن السادس قبل الميلاد .

٣ — معنى الفلسفة :

وما دمنا قـد تعرضنا لمعنى الفلسفة وحدودها ، بجدير بنا أن نحاول وضع حد فاصـل بين الفلسفة وما عداها من صنوف العلم والمعـرفة ونبين عمّ نبحث ، وفيم نتحدث ؟ وهل نستطيع أن

نضع لهـا تعريفا جامعا مانعا تُجمِع على صحته المذاهب الفلسـفية المختلفـة ؟

أما التعريف الجامع المـانع فشاق عسـير، بل هو متعـذر مستحيل فى الفلسفة، وإن كان هيِّنا يسيرا فى العلم، ذلك لأن كلمة الفلسفة لم تستقر على مدلول واحد طوال العصور، إنمـا اختلف معناها اختلافا بعيدا، كما اختلفت مباحثها اختلافا أبعد. فقد كانت فى بدء حياتهـا أمًّا رءومًا تضم إلى صدرها أنواع المعـرفة جميعا، ولكن أخذ صغارها — كلما تقادم العهد — يشتد ساعدها وتزداد رشدا، حتى نمت نموّا أدى بهـا إلى اعتزال ذلك الصدر الحنون، والاتجاه نحو الاسـتقلال فى البحث.. فقـد كانت علوم الطبيعة والفلك والنفس فصـولا من مبحث واحد — هو الفلسـفة — فلمـا اكتمل نموّها أصبحت علوما مستقلة كما نراها اليوم. وإذن فتعريف الفلسفة اليونانية لا يصـدق على الفلسفة الحديثـة بحال من الأحوال.

ومما يزيد الأمر عسرا أن وجهة النظر قد تباينت فى المذاهب المختلفة، فكان لكل منها تعريف يلائم وجهة نظرها، فمثلا يعرّف بعضهم الفلسفة «بأنهـا تَعرُّف الموجود المطلق»، وبالطبع ينكر أشـياع المذهب المـادى هذا التعـريف إنكارا تاما، لأن ذلك الموجود المطـلق المجرد عن المـادة ليس له حقيقـة فى نظـرهم،

كما يرفضه "سبنسر" إذ يرى أنه — وإن كان ذلك المطلق موجودا حقًّا — يستحيل على العقل البشرى أن يعلم من أمره شيئا ، وإذن فمن العبث أن يكون غرضا تنشده الفلسفة ، وأخيرا نرى من الفلاسفة المحدثين من يمج هذا البحث ولا يسيغه ، فسواء لدى هؤلاء أكان ذلك المطلق موجودا أم غير موجود ، وسواء لديهم أكانت معرفته فى مقدور البشر أم فوق مقدورهم ، فليست تجدى معرفته نفعا ، ومن الغفلة أن يبذل الإنسان من وقته وجهده ذرة فى هذه السبيل ، وينبغى للفلسفة أن تولى وجهها شطرا آخر .

فهذه مذاهب أربعة ، ينكر المذهب منها ما يثبته الآخر ، فكيف تستطيع أن تؤلف بين هذه المذاهب المتناكرة فى تعريف واحد ؟ وإذن فلن نسوق إلى القارئ تعريفا للفلسفة ، لأنه مستحيل أو عسير ، وهب أنه هيِّن ميسور ، أفلا يكون افتياتا على حقه أن نسارع إلى إثبات التعريف له فى طليعة الكتاب دون أن يلم بالمذاهب الفلسفية المختلفة إلماما ما ؟ أو لم يكن من حقه أن نقدم إليه تلك المذاهب مبسوطة مشروحة ، حتى إذا ما فرغ من دراستها كان له أن يشاطر فى تكوين الحكم وصوغ التعريف .

٤ — الفرق بين الفلسفة والعلم :

ولكن إذا تركنا الآن تعريف الفلسفة فلا أقل من أن نسوق

إلى القارئ بعض معالمها التى تميزها عن فروع المعرفة الأخرى كى يستعين بها على تكوين الرأى وفهم الموضوع . ولعل أول ما يخطر من تلك الفروق الأساسية التى تفصل بين الفلسفة والعلوم الأخرى أن كل علم يلتزم جانبا واحدا من الكون، يختصه بالبحث والدراسة ، ولا يكاد يمس الجوانب الأخرى، فأما الفلسفة فتتخذ من الكون بأسره موضوعا لدرسها ، وهى تنشد توحيد المعرفة ما استطاعت إليه سبيلا . فهذا علم النبات لا يعدو دائرة النبات، وهذا علم الفلك لا يتجاوز أجرام السماء، وتلك الجيولوجيا تقنع بطبقات القشرة الأرضية، وقل مثل ذلك فى كل العلوم ، أما الفلسفة فلا تكفيها أجرام السماء ولا ظواهر الأرض ، بل تتسع وتسعى لتركّز الكون كله فى قضية واحدة تكون مدار بحثها ، فإذا كانت العلوم تجمل ألوف الجزئيات فى قانون واحد فإن الفلسفة تحاول أن تجمل هذه العلوم نفسها وتخضعها جميعا لقانون واحد .

ولما كانت العلوم كما ترى لا تتعقب ظواهر الوجود لتردّها جميعا الى أصل واحد ، وقف كل منها فى بحثه عند حدّ يرسمه لنفسه ، و يتخذه أساسا لدراسته ، مسلما بصحته ، ولم يحاول أن سير خطوة واحدة وراء ذلك الحدّ المرسوم . أما الفلسفة فلا تجيز لنفسها أن تقف فى بحثها عند عنصر من العناصر ، أو ظاهرة من

الظواهر، دون أن تحاول تذليلها وتحليلها، ثم تجاوزها الى ما بعدها، وهكذا الى أن تصــل الى المبدأ الأوّل الذى يدور حوله الوجود بأسره، وإذن فالفلسفة تبــدأ سيرها حيث ينتهى شوط العلوم، وهاك أمثلة توضح ما نريد :

يبحث علم الهندسة فى قوانين المكان . فعالم الهندسة يفرض وجود المكان . ثم يبنى على هــذا الفرض قوانينه المختلفة، ولكن هل سمعت عالم هندسة وقف يسائل نفسه ما المكان؟ وهل أجاز لنفسه الشك فى أن يكون ثمت مكان فى العــالم الخارجى ؟ كلا، فهو يفرض صحتــه أوّلا بحيث لا يحتاج فى وجوده الى الدليــل والبرهان . أما الفيلسوف فيبــدأ عمله حيث انتهى زميله العالم، فهو يستهل دراسته بهذا السؤال : ما حقيقة هــذا المكان الذى فرضه العلم؟ ثم يظل يتابع البحث لعله يدرك حقيقته، كى يؤلف منــه ومن ظواهر الوجود الأخرى وحدة شاملة . كذلك تفرض الهندسة طائفة من البدائه لا تجوّز أن تكون محلا للجدل والشك : فالكميات المتساوية إذا أضيفت الى كميات متساوية أنتجت كميات متساوية، والخطان المتوازيان لا يتلاقيان مهما امتــدّا، وما الى ذلك مما هو مشهور عند طلاب الهندسة، نعم يصر العلم على أن الخطين المتوازيين لا يلتقيان فى كل مكان وفى كل زمان، هما

لا يتلاقيان الآن ، ولم يتلاقيا يوما منذ الأزل، ولن يتلاقيا يوما الى آخر الأبد . هما لا يتلاقيان فوق الأرض ، ولا يتلاقيان على سطح المريخ أوالقمر، بل لايتلاقيان على الكواكب التى لم يدركها البصر... ما أعجب العلم فى أحكامه ! فمن أدراه بهذا ؟ وكيف أطلق حكمه هذا فى يقين لا يعرف الشك ، مع أنه لم ير إلا عددا قليلا من الخطوط المتوازية لا تصلح مطلقا أن تكون أساسا للحكم على كل الخطوط المتوازية فوق الأرض وحدها ، وفى هذا الزمان وحده، فضلا عن الماضى والمستقبل، وعن القمر والمريخ وما لا يدركه البصر من الكواكب ! ! ولكن هذا الذى أقنع العلم لن يرضى الفلسفة ، هى لا تطمئن الى هذا الركون والركود ، ولا تستقر إلا إذا وجدت للظواهر ما يؤيدها تأييدا ثابتا تاما .

وكما يسلم علماء الهندسة بوجود المكان تسليما لايحتمل الشك، كذلك نرى علماء الطبيعة يفرضون وجود المادة فرضا لا يعوزه الدليل ، ثم يقيمون عليها أبحاثهم حتى يخلصوا الى طائفة من القوانين تتحكم فى المادة . فهم يقولون مثلا إن المادة تمتدّ بالحرارة وتنكمش بالبرودة ... ولكن هل شَهِدْتَ عالم طبيعه وقف عند المادة وقفة قصيرة يسائل نفسه عن جوهر الوجود المادى ، ويتردّد كثيرا ، ويشك طويلا فى وجودها ، ويقول باحتمال ألا يكون

ثمت مادة إلا فى وهم الإنسان ؟ كلا ، فمنتهى ما يبلغ اليه العـلم الطبيعى فى بحثه أن يحاول تحليل المـادة الى عناصرها الأولى ، فهى كهرباء ، أو هى أثير ، أو هى ذرات ، الى آخر هذه الفروض التى تقوم كلها على أساس واحد ، وهو أن المـادة موجودة فعلا وليس فى وجودها شك ولا ريب .

وليس هذا التسليم المطمئن قاصرا على علمى الهندسة والطبيعة إنما هو سمة تراها فى العلوم جميعا . خذ مثلا آخر : قانون السببية الذى هو من أكثر العلوم بمثابة الأساس من البناء ، إذا تحطم الأساس انهـار فى أثره البناء . ذلك أن العـلم يبحث طائفـة من الظواهر ، فإذا اتفقت كلها على نتيجة واحدة أيقن أن كل ما يطرأ على العالم من ظواهر هـذه الفصيلة لا بدّ أن تنتهى الى النتيجة نفسها ، ما دامت الظروف الملابسة ثابتـة لم تتغير . فعلم الحيوان مثلا يقرر أن الجمل حيوان آكل للعشب ، وهو لا يقصر الحكم على الجمال التى تعيش بين ظهرانينا ، والتى يمكن أن تجرى عليها التجربة ، بل يسحب حكمه على المـاضى ، ويصبه على المستقبل ، دون أن تساوره خلجة من الشك فى صحة هـذا القانون ، وكل وثائقه التى يقدّمها اليك إن طالبته بالدليل هو أنه أقام التجربة على طائفـة كبيرة من الجمال فألفاها تأكل العشب ولا تأكل اللحم ، وبناء على

قانون السببية لا بدّ أن يكون كل جمل كذلك بغض النظر عن الزمان والمكان ! !

سل العلم عن خصائص الماء ، يجبك أنه يتجمد فى درجة الصفر ، وهو كذلك يبنى حكمه على قانون السببية ، فما دام الماء الذى وقع تحت نظره يتجمد فى درجة الصفر فلا بدّ أن يصدُق هذا الحكم على كل ماء فى كل زمان وفى كل مكان ... إذن فقانون السببية بديهى عند العلم لا يجوز فيه البحث ، وهو لا يطيق أن يسمع منك أن هذا القانون قد يكون خطأ من أساسه ، ومن الجائز ألا يتسع الى درجة الشمول المطلق ، فهو يلق بهذه المشكلات الملتوية على عاتق الفلسفة تضطلع بها دونه .

ترى من هذا كله أن العلوم على اختلافها تفرض وجود الكون ، وتسلم ببعض الأسس تتخذها مبدأ لأبحاثها . فأما الفلسفة فتنكر هذا التسليم أشدّ انكار ، وتصر على أن تغوص الى أبعد الأغوار ، حتى تصل الى جوهر الوجود . وهى لا تجيز لنفسها أن تركن الى حكم من الأحكام بالغا ما بلغ من القوة والذيوع ، إلا اذا أيده الدليل القاطع ، بل هى لا تقف عند هذا ، ولكنها تسائل عن سبب الوجود وخَلْقه ، وعن الأصل الذى عنه انبعثت الكائنات جميعا ، أهو عنصر واحد أم أكثر ؟ أهو مادة أم روح

أم شيء يخالف المـادة والروح معا؟ وإن كان مادة فكيف انبثق منـه الروح، وإن كان روحا فكيف صدرت عنه المـادة؟ هو خير أم شر؟ وإن كان خيرا فكيف أنشأ عنه ما نرى فى العالم من شرور؟

وخلاصة القول أن الفلسفة تختلف عن العلم فى أنها تنظر إلى العـالم كله كوحدة مترابطة متماسـكة، تكون بأسرها موضـوع بحثها، أى أنها لاتختص بالدراسة جانبا من الكون دون جانب. كذلك لا ترضى الفلسفة أن تسـلم بصحة مبـدأ أو فكرة إلا إذا ثبتت لديها ثبوتا لا يدع مجالا للريب والشك. فهاتان صـفتان تستطيع بهما أن تفرق بين الفلسفة والعلم.

ولا بأس من أن نشـير إلى صفة ثالثـة هى من أخص خصائص الفلسـفة، وأعـنى بها "التجـريد" أى أنها تحاول ما استـطاعت ألا تربط الفكرة المعينـة بجسم من الأجسام. بل تريد أن تصل الى الأفـكار الخالصة المجردة. وليس هـذا هينا ولا يسـيرا عنـد الكثرة الغـالبة من أفراد البشر، لأن الإنسان مفطور بطبيعته أن يأخذ من العالم ما يصله عن طريق الحواس، ثم لا يكاد يصدق بعد ذلك شيئا، وحتى لو اضطر اضطرارا إلى التفكير فيما لا يحس بإحدى الحـواس، فإنه يحاول أن يصبغـه

بالصبغة المـادية التي يفهمها عقله . فتراه مثلا يصف الله تعالى بالنـور ، لكى يقرب الى ذهنه صورة مجردة لا يقوى على فهمها فى غير ثوبها المـادى ، وبديهى أن الله تعالى ليس نورا — بمعنى الكلمة المـادى — كما أنه ليس حرارة ولا كهرباء .

ولا تألو الفلسـفة جهدا فى تحطيم هـذه القيود ، والارتفاع بالعقل البشرى الى مستوى يستطيع معه أن يسيغ الأفكار المجردة دون أن يلجأ الى المـادة يستعين بها على تصوير ما يريد .

٥ — أين بدأت الفلسفة :

لعلك الآن فى ضـوء هذا التحليل الذى تقـدمنا به إليك ، تدرك معنا أن هـذا الضرب من التفكير، الذى يحاول أن يوحد بين ظواهر الكون المتنافرة، والذى يرفض التسليم الساذج رفضا تاما ، والذى يسمو بالعقل فوق المستوى المـادى من حيث أسلوب التفكير وصور الفكر ، نقول لعـلك تذهب الى ما ذهبنا اليه ، من أن هذا التفكير الفلسفى الصحيح ، لم ينشأ ولم ينم إلا عند شعب واحد دون الشعوب القديمة جميعا : هم اليونان القدماء .

إن كانت الفلسفة — كما قال بحـق أفلاطون — تبنى على المعارف العلمية الصحيحة ، مهما تكن قليلة ضئيلة . فلا شك فى أن بلاد اليونان كانت مهدها .

فقد عرفت الصين شيئا كثيرا عن مبادئ الأخلاق العملية التى يستعين بها النـاس على معـرفة طرق العيش وفن الحياة ، ولكنها لم تنظر الى ظواهر الكون نظرة علمية باحثـة، وسادت فى فارس أفـكار عن الخـير والشر ، ولكنها لم تتجاوز الرغبـة فى انتصار الخير على الشر فيما نشـب بينهما من عراك ، ولم تكن ثَمَّ دراسة عقلية تسير بالفكر نحو العلم الصحيح . وامتلأت الهنـد بالأساطير الدينية ولم تتناول بالدرس الدقيق ظواهر الكون .

نعم كان فى مصر طائفة كبيرة من العقائد تدور حول النفس وما يطرأ على الحياة بعـد الموت ، ولكن لم يثبت أن كان لديها من العـلوم الإيجابية النظـرية شيء كثير . ولو عرف المصريون كثيرا من علوم الرياضة لما رأينا فى كتب فيثاغورس محاولات أولية للهندسة، مع العـلم بأن عهده فى التـاريخ جاء بعد اتصال اليـونان بالمصريين اتصالا وثيقا واستمدادهم من المصريين بعض معارفهم وحضارتهم . فليست القواعد العمليـة التى استعملهـا المصريون فى أغراضهم كقياس الأرض وبناء الأهرام، هى العلم الذى قصده كوبرنيكس، وجاليلو، وكپلر، ونيوتن .

لم تستمد الفلسفة اليونانية فلسفتها من تلك الأمم القـديمة ، ولكن خلقها اليـونان خلقـا ، وأنشأوها إنشاء ، فهى وليـدتهم

وربيئتهم . ويستطيع الباحث أن يرجع بالفلسفة خطوة بعد خطوة حتى يصل الى مهدها فى بلاد اليونان دون أن يشعر فى خلال البحث بحلقة مفقودة أو غامضة .

ونحن إذا ذكرنا بلاد اليونان فى هذا المقام، لا نقصر هذا الاسم على هذه البلاد التى تسمى به اليوم فحسب، إنما نضيف إليها المستعمرات اليونانية — وهى فى الواقع مهد الفلسفة ، فقد بسط اليونان نفوذهم ونشروا سلطانهم فى آسيا الصغرى وجزيرة صقلية وجنوبى إيطاليا وجزء من شمال أفريقيا . فى تلك المستعمرات ولدت الفلسفة وشبت، قبل أن تنتقل إلى أرض اليونان نفسها، حيث وصلت على أيدى الفحول الثلاثة : سقراط وأفلاطون وأرسطو، إلى درجة عالية من النضوج .

ومرت الفلسفة عند اليونان فى مراحل ثلاث : ما قبل سقراط، وفيها نشأت الفلسفة؛ ثم من السوفسطائيين إلى آخر عهد أرسطو ، وفيها بلغت الفلسفة اليونانية رشدها ؛ وأخيرا ما بعد أرسطو حتى بدء العصور الوسطى، وفيها أخذت الفلسفه اليونانية فى التدهور ... ولكل مرحلة من هذه المراحل الثلاث سمات وصفات تظهرها وتميزها، سنحدثك عنها بعد .

الفصل الأول

فلاسفة يونيا (*)

كان مهد الفلسفة الذى فيه نشأت ، وفى كنفه درجت ، إقليم يونانى فى آسيا الصغرى ، منه مدينة كانت تدعى مَلَطْيَة (Miletus) ، فيها أضاءت نار الفكر الفلسفى خافتة محصورة أول الأمر ، ثم شاء لها القدر أن يمتد نورها ويتوهج ، ويُتَعهد بالنماء ، حتى يبلغ شأوا بعيدا .

فى ملطية — فى القرن السابع قبل ميلاد المسيح — نهض الإنسان فحطم أغلال الضرورة التى كبلته حينا طويلا من الدهر ، وخصص شطرا من حياته فى التفكير المجرد من كل القيود ، فنظر

(*) يونيا أو أيونيا (Ionia) إقليم وجزر فى الجانب الغربى من آسيا الصغرى ، على بحر « إيجه » كان يسكنها النازحون من « بيلو بونيسيا » ، وقد سميت يونيا باسم قبيلة من القبائل الإغريقية القديمة ، وقام فى هذا الإقليم اثنتا عشرة مدينة ، كانت كل مدينة تحكم نفسها حكما مستقلا ديمقراطيا ، ولكنها مرتبطة بعضها ببعض بالمصالح المشتركة والشعائر الدينية .

ومن أشهر هذه المدن افسوس (Ephesus) التى يقال إنها مدينة أهل الكهف ، وساموس ، وميليتوس (Miletus) وقد عربها العرب إلى ملطية . وكان منها الفلاسفة المشهورون : طاليس الملطى ، وأنكسمندر ، وأنكسمينس ، فنسب هذا الاتجاه من الفلسفة إلى هذا الإقليم ، وقيل الفلسفة اليونية والفلاسفة اليونيون .

إلى هـذه الطبيعة التي يزخر عبابها بالمظاهر المختلفة ، والكائنات المتنوعة، وأخذ يتفكر في خلْقها ويحاول تعليلها .

وأول ما استرعى منه النظر واستدعى أعمال الفكر، هذا التغير الدائب الذى يطرأ على الأشياء جميعها . فها هو ذا كل شيء — كائنة ما كانت مرتبته في الحياة — يكون بعد أن لم يكن ، ويظل حينا يقصر أو يطول ، ثم يتحـلل ويتلاشى كأن لم يَغْنَ بالأمس . فأنى جاء وإلى أين ذهب ؟ إنه لم يخلق من العـدم ولم ينحدر إلى العدم، بل تكوّن من مادة موجودة فعـلا، ثم استحال إلى مادة لا تزال موجودة كذلك، فمهما يكن من أمر هذه الأشياء التي تراها في الأرض أو في السماء، ومهما يكن من ألوانها المختلفة وأشـكالها المتباينة، فهي جميعا أجزاء من مادة بعينها ، يطرأ عليها التغـير والتحوّل . فماذا عسى أن تكون تلك المـادة ؟

هذا سـؤال عرضته الطائفة الأولى من الفلاسفة في يونيا ، وحاولوا الإجابة عنه .

إذن فقد فكر الإنسان أول ما فكر، في (المـادة) التي يتألف منها الوجود . وهذا طبيعي معقول ، لأن عقل الطفولة الفج لا يستطيع أن يفهم أو يسيغ إلا العالم المـادى الذى يحيط به . وهو لا يقوى على التفكير في المسائل العقليـة غير المحسة إلا بعـد

النضوج . فليس غريبا أن تبدأ الفلسفة بالتفكير فى المادة التى خيل إليها وقتئذ أن لا وجود لغيرها ، وأن ليس الإنسان نفسه إلا ظاهرة مادية من ظواهرها ، ثم تدرُّج صاعدة حتى تصل إلى التفكير المجرّد المطلق عند أفلاطون وأرسطو .

وكان أعلامَ تلك المدرسة اليونية رجال ثلاثة : طاليس ، وأنكسمندر ، وأنكسمينس .

طاليس (Thales)

٦٢٤ ق . م — ٥٥٠ ق . م (تقريبا)

أرسل الإنسان بصره إلى الكون يستطلع تلك المادة التى تتكوّن منها الأشياء جميعا ، والتى ترتد إليها الأشياء جميعا ، وإذا التمس الفكر الإنسانى مادة تكون أصلا لكل ما يشمل الوجود من ظواهر ، فلن يصادف إلا عددا قليلا من ألوان المادة التى يجوز عقلا أن تكون كذلك ، إذ لابد لتلك المادة الأولية المنشودة أن تكون مرنة شديدة المرونة فى قابليتها للتشكل فى صور مختلفة ، وألا تكون محدودة الصفات محصورة الخواص حتى تتسع لكل شيء ، أفلا تستطيع أن تحزر ماذا تكون تلك المادة الأوّلية عند قوم يتاخمون البحر ، فترسخ فى نفوسهم صورته ، ويدوى فى أسماعهم هديره كلما أمسى مساء أو أصبح صباح ؟ إنها الماء !

فليس عجيبا إذن أن ينهض طاليس، أوّل فيلسوف عرفته الدنيا وأجمع على فلسفته المؤرّخون، ويجهر بأن الماء هو قوام الموجودات بأسرها ، فلا فرق بين هذا الإنسان وتلك الشجرة وذلك الحجر إلا الاختلاف فى كمية الماء الذى يتركب منها هذا الشىء أو ذاك. أليس الماء يستحيل إلى صور متنوّعة فيصعد فى الفضاء بخارا ، ثم يعود فيهبط فوق الأرض مطرا ، ثم يصيبه برد الشتاء فيكون ثلجا ؟ وإذن فهو غاز حينا، وسائل حينا، وصلب حينا . وكل ما يقع فى الوجود لا يخرج عن إحدى هذه الصور الثلاث .

كان الماء عند طاليس هو المادة الأولى التى صدرت عنها الكائنات وإليها تعود، وقد ملأ عليه الماء شعاب فكره حتى خيل اليه أن الأرض قرص متجمد، يسبح فوق لجج مائية ليس لأبعادها نهاية . ويرجح أرسطو أن يكون طاليس قد خلص الى هذه النتيجة لمّا رأى أن الحياة تدور مع الماء وجودا وعدما ، فتكون الحياة حيث الماء وتنعدم حيث ينعدم .

تلك خلاصة موجزة لرأى طاليس فى نشأة الكون، وقد كان عالما بالرياضة ، عالما فى الفلك ، حتى قيل إنه تنبأ بكسوف الشمس الذى حدث سنة ٥٨٥ ق.م قبل وقوعه، وقيل أيضا إنه علّم المصريين كيف يقيسون ارتفاع الهرم بواسطة ظله ، وإنه

ابتكر طريقة لمعرفة أبعاد السفن من الشاطئ بالوقوف على نشز عال من الأرض ؛ ولكنه فى الفلسفة لم يؤثر عنه إلا هذان المبدآن : الكون يتألف من ماء، والأرض قرص يسبح فوق ماء !

وإذا كانت هـذه الفكرة الساذجة هى كل إنتاجه الفلسفى ، فكيف جاز لنا أن نحشره فى زمرة الفلاسفة ، بل نجمع على أنه أبو الفلسفة ومنشئها (١) ؟ ولكنك إن كنت تستطيع أن تنكر على الفلسفة المائية خطرها وقدرها ، فلن تنكر على طاليس أنه أول إنسان حاول أن يفسر الكون ، لا بالأساطير ولا بقوى الآلهة المتعدّدة التى اتخذها أسلافه ، بل على أساس علمى ، وسواء فشلت محاولته أم لم تفشل ، فهى المحاولة الفلسفية الأولى على كل حال . ولِمَ تطالب طاليس أن يأتيك بتعليل صحيح للكون ؟ ألا يكفيك أنه أثار المشكلة لخلفه ؟ ألا يكفيك أنه وضع الأساس لجاء مَن بعده يقيمون البناء عليه ؟ ثم ألا يكفيك أنه طبع الفلسفة طابعا خاصا ظل يلازمها إلى عهد سقراط ؟ نعم ، هو أول من أدرك أن هذه الكائنات المتباينة لابدّ أن تكون قد صدرت عن أصل واحد ، ثم أخذ يبحث عن ذلك الأصل ، فشق بذلك الطريق ، وأخذت الفلسفة تدور حول هذه المشكلة وتجيب عن سؤاله : رأى طاليس

---

(١) يجمع العادون على أن طاليس أحد الحكماء السبعة ، وقصة هؤلاء الحكماء لم تثبت تاريخيا ، وهم إن اختلفوا فى عدّ السبعة لم يختلفوا فى عدّ طاليس أحدهم .

أن المـاء أصل الوجود، وقال أَنَكْسِمَنْدَر : بل هو مادة لا تحدها حدود ، وأعلن انكسِمِينِس أنه الهواء، وذهب الفيثاغوريون إلى أنه العدد ، وأجاب هِرَقْلِيطُسْ بل هو النار ، وردّه اِمبِذوقلِيس إلى عناصر أربعـة ، وقال دِيمقرِيطُس : إنه ذرات ... وهكذا لبث الفلاسـفة يقتفون أثر زعيمهم طاليس فى جوهر البحث وأساسه . وإذن فطاليس هو الذى صبغ الفلسفة فيما قبل سقراط بتلك الصبغة المـادية التى عرفت بها، وحسبه ذلك خطرا .

أَنَكْسِمَنْدَر (Anaxemander)

٦١١ ق٠م — ٥٤٧ ق٠م (تقريبا)

كلا! لا يمكن أن يكون المـاء أصلا للوجود، فمهما بلغ المـاء من المرونة وقابلية التشكل ، فهو ذو صفات معروفة معينة تستطيع أن تميزه بهـا عن المواد الأخرى ، ومعنى ذلك أن ثمت صفات تناقض صفات المـاء، (لأنك لا تدرك الصـفة إلا إذا أدركت نقيضها ، فلا تفهم الحـرارة إلا اذا اقترنت فى ذهنـك بالبرودة ، فاذا انعدم هـذا التقابل انعدمت كذلك الخصـائص والصفات) . ومادام الأمر كذلك، فلا يعقل أن تكون المخلوقات جميعـا على تناقض صفاتهـا مشتقة من أصل واحد ذى صـفة

معينة معروفة . إنما أصل الكون مادة لا شكل لها، ولا نهاية ولا حدود .

هكذا قال أَنَكْسِمَنْدَرْ ثانى فلاسفة المدرسة اليونية، والذى يقال عنه إنه كان تلميذا لطاليس لأنه عاصره وعاش معه فى مَلَطْيَة، وكان واسع العلم بالجغرافيا والفلك ، وربما كان أول فيلسوف يونانى كتب رسائل فى الفلسفة، ولكنها فقدت؛ وقوله هذا الذى أشرنا اليه مردود عليه، لأنه لا يمكن كذلك أن تنشأ الأشياء كلها ولها هذه الصفات المختلفة من مادة لا شكل لها . وإلا فمن أين جاءت صفات الحديد والنحاس والخشب وما إلى ذلك وهى مختلفة كل الاختلاف مع أنها اشتقت جميعا من مادة واحدة لا تميزها صفات كما يقول ؟

كذلك لم يستطع أَنَكْسِمَنْدَرْ أن يوضح فى جلاء كيف تكوّن العالم — أو العوالم المتعدّدة كما كان يعتقد — من تلك المادة التى يحدّثنا عنها، وكل ما تظفر به منه شرح غامض لا تكاد تتبين منه صورة جلية . ولكنه قدم لنا رأيا فى نشأة الحياة وتطوّرها فوق الأرض لعله قريب جدا مما وصل إليه العلم الحديث فى أواخر القرن الماضى ، فقد كان يرى أن الأرض كانت سائلا ثم أخذت تتجمد شيئا فشيئا ، وفى خلال ذلك كانت تنصبّ

فوق الأرض حرارة لاحقة تبخر من سائلها بخارا يتصاعد ويكوّن طبقات الهواء . فهذه الحرارة عنـد ما التقت ببرودة الأرض كوّنت الكائنات الحية ، وقد كانت تلك الكائنات أول أمرها منحطة ، ثم سارت فى طريق التطوّر إلى درجات أعلى فأعلى بما فطر فيها من دافع غريزى يدفعها إلى الملاءمة بين أنفسها والبيئة الخارجية . إذن فقد كان الانسان فى أول مراحل حياته سمكة تعيش فى المـاء ، فلما انحسر المـاء بفعل التبخر اضطرت الأسماك المختلفة إلى الملاءمة بينها و بين البيئة ، فانقلبت زعانفها على مر الزمان أعضاء صالحة للحركة على الأرض اليابسة ، وهى ما ترى من أرجل وأيد ، ولعلك مدرك فى سهولة ما بين هذا الرأى ونظرية "دارون" من شبه .

أنكسمينس (Anaximenes)

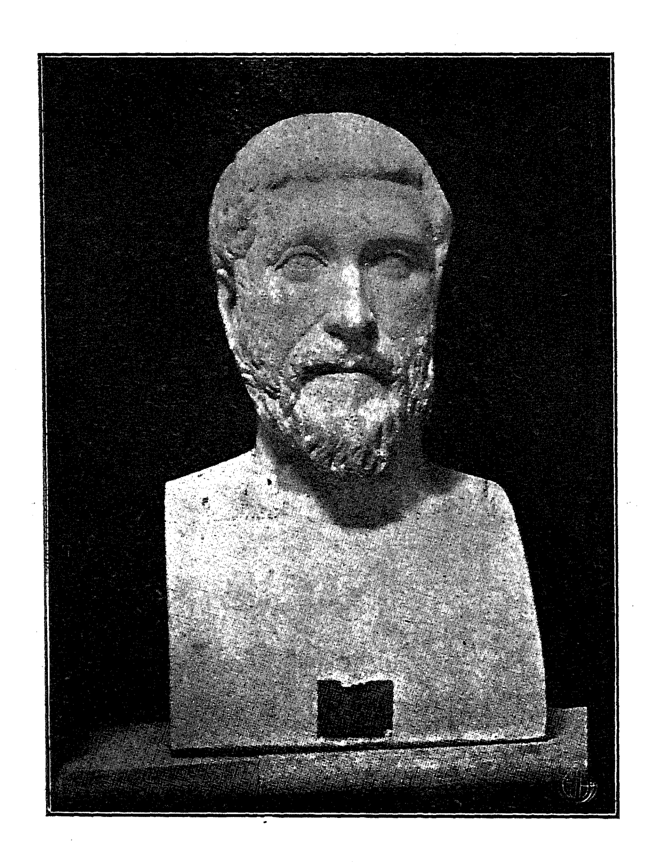
٥٨٨ ق . م — ٥٢٤ ق . م (تقريبا)

إذا كان المـاء الذى فرضه طاليس أصلا للكون لم يصادف من العقل اطمئنانا ، لأنه ليس من الشمول بحيث يسع الكون بأسره ، وإذا كانت مادة أنكسمندر التى ليس لهـا شـكل ولا حدود لم تسلم من النقد ، فقد نهض أنكسمينس واختار مادة ثالثة فيها الشمول الذى ينقص المـاء ، وفيها الصفات التى تعوز مادة

أَنَكْسِمِنْدَرْ : ألا وهى الهواء ، فهو ذو صفات معروفة لا تنكر ، وهو فى نفس الوقت يشيع فى كل أنحاء الوجود، يغلف الأرض ويملأ فى نظره جوانب السماء ، بل ويتغلغل فى الأشياء والأحياء مهما دقت . أليست الحياة فى صميمها أنفاسا من الهواء تتردّد فى الصدر شهيقا وزفيرا ؟ إذن فهو الجوهر الأول الذى صدرت عنه جميع الكائنات ، يتكاثف حينا فيكون شيئا ، ويتخلخل حينا فيكون شيئا آخر ، والهواء إذا أمعن فى تخلخله انقلب نارا ، فإذا ارتفعت كونت الشموس والأقمار . وإذا هو أمعن فى التكاثف انقلب سحابا ، ثم أنزل السحاب ماء ، ثم تجمد الماء فاذا هو تربة وصخور . هذا وليست الأرض إلا قرصا مسطوحا يسبح فى الهواء .

وقد يظن الباحث للوهلة الأولى أن أَنَكْسِمِينِسْ قد انحط بالفلسفة عن المستوى الذى كان قد بلغه أَنَكْسِمَنْدَرْ ، ذلك لأنه عاد إلى موقف طاليس ، بفرضه أن العنصر الأول الذى نشأ منه الكون كان مادة معينة محدودة ، ولكن مهما قيل فى هذا فلا شك فى أن أَنَكْسِمِينِسْ قد تقدم بالفلسفة خطوة إلى الأمام بعد أَنَكْسَمَندَر ، إذ كان هذا الأخير مهوشا غامضا حين أراد أن يبين كيف تُخْرج المادة التى لا شكل لها هذه الأشياء التى

تراها . أما أنكسمينس فيعلل تنوع الأشياء بالتخلخل والتكاثف ، ولو أنا أخذنا بنظرية هؤلاء الفلاسفة القدماء من أن أنواع المادة على تعددها واختلاف ألوانها إنما نشأت فى الأصل من نوع واحد لاعترضتنا مشكلة عسيرة ، هى هذا الاختلاف الذى نراه فى صفات العناصر الموجودة بيننا ، فمثلا لو كانت هذه الورقة مكونة حقيقة من هواء، فبم نعلل لونها وسائر صفاتها ؟ إما أن تكون هذه الصفات موجودة فى أول الأمر فى المادة الأصلية أولا ، فإن كانت موجودة فيها نتج أن المادة الأولى لم تكن مادة واحدة متجانسة كالهواء، ولا بد أنها كانت مزيجا من أنواع مختلفة من المادة ، وإن كانت غير موجودة فيها فكيف نشأت للأشياء خواصها ؟ كيف تخرج من الهواء تلك الصفات التى نراها فى الأشياء مع أنها ليست فيه؟ لعل أيسر سبيل للتخلص من هذه المشكلة هى أن نبنى الكيف على أساس الكم، فنعلل الأول بالثانى ، بمعنى أن صفة الشيء نتيجة كمية المادة التى تشغل الحيز، وذلك ما قصد إليه أنكسمينس بالتخلخل والتكاثف .



فيثاغورس

الفصل الثانى

الفيثاغوريون (The Pythagoreans)

أطلق عليهم هـذا الإسم نسبة إلى زعيمهم فيثاغورس (Pythagoras) ، وهو شخصية قوية رائعة تستوقف النظر بين صفحات التاريخ ، ولكنها مبهمة غامضة ، لا تكاد تستبين العين قسماتها فى وضوح وجلاء ، فكأنما هو عملاق يروح ويغدو وراء ستار ، فلا يرى منه الرائى إلا ظلًّا هائلا يتردّد فى جيئة وذهاب ، وإنما طمست معالمه لاختلاف الرواية فى ترجمته اختلافا واسعا ، ولِمَا شاع عنه من الأساطير والقصص . فبين أيدينا تراجم ثلاث كتبت عنه بعد موته بمئات السنين ، فانتحلت له من الأخبار والمعجزات ما شاء وَهْمُ كاتبيها ، حتى أصبح فيثاغورس أقرب الى أبطال الخيال منه الى أشخاص التاريخ .

ومهما يكن من أمر هـذا الخلاف فى ترجمة حياته ، فقد استطاع المؤرخون أن يستخرجوا من أشتات الروايات طائفة من الحقائق الصحيحة . ولد فيثاغورس بين سنتى ٥٨٠ و ٥٧٠ ق.م فى جزيرة " ساموس "(١) حيث درج فى طفولته وشبابه ، ثم هاجر

(١) سماها الشهرستانى «ساميا» وابن أبى أصيبعة « ساموس » .

منها الى كروتونا (Crotona) فى جنوبى إيطاليا ، ويقال إنه عرج على مصر وبعض بلاد الشرق فطاف فى أرجائها قبل أن يلقى عصا تسياره فى كروتونا . ولم يكد يستقر فيها حتى أنشأ الجمعية الفيثاغورية ، وظل على رأسها يقودها ويدبر أمرها بقية حياته ، ولم تكن تلك الجمعية فى أوّل أمرها مدرسة فلسفية ، بل كانت جمعية تدعو الى الى الإصلاح الدينى ومكارم الأخلاق ، وطهارة النفس من الرجس والدنس ، وكان أعضاؤها يرتدون لباسا أبيض شعارا لهم ، قد آثروا فى عيشهم الخشونة والتقشف ، لأن الجسم لم يكن فى رأيهم إلا سجنا حبس فيه الروح ، فينبغى أن نحطم من قيوده وأغلاله ما وسعنا التحطيم ، ولا بد لنا أن نسلك بنفوسنا كل سبيل لتخليصها من سجنها على ألا يكون الانتحار سبيلا مشروعا " لأن الإنسان ملك لله " .

ولعل ما حدا بفيثاغورس الى إنشاء هذه الجمعية رغبة قديمة كان يطمح الى تحقيقها منذ شبابه ، ذلك أن طاغية جبارا يدعى " بوليكراتس " كان يحكم ساموس وطن فيثاغورس ، وكان يسوم أهله الذل والعذاب ، فكان ذلك حافزا لفيثاغورس فى مستهل حياته على التفكير فى النظم الاجتماعية القائمة ، ومن أى نواحيها أصيبت بالفساد ، فلما اكتمل نضوجه العقلى ، وكتبت له الزعامة

الفكرية وهو فى كرتونا أراد أن يكوّن جماعة مثالية ، تحقق المثــل الأعلى الذى ينشده ، فوثّق بين أعضائها برباط الأخاء ، ودعاهم أن يسلكوا فى الحيــاة صراطا مستقيما يلتزمونه مهما كلفهم ذلك من عناء .

ولم تكن هذه الجماعة سياسية بالمعنى الذى نفهمه اليوم ، ولكن سرعان ما اصطدمت شعائرهم ونظمهم بالسياســة ، لأنهم أرادوا أن ينشروا مبادئهم ويفرضوا تعاليمهم على أهل "كروتونا" فنتج عن ذلك اضطهاد الحكومة للفيثاغوريين ، فأحرقت مكان اجتماعهم ، وفرّقت شملهم ، وقتلت بعضهم وشردت آخرين ، غير أن الجمــاعة استردّت قوتها بعد ، واستمرت فى عملها ، ولكن لم يسمع عنهــا شىء يستحق الذكر بعد القرن الخامس قبل الميلاد .

كانت الجمعية الفيثاغورية ذات نزعة صوفية غامضة ، وهــذا ما جعل الناس يحوكون حولها الأساطير ، كما كانت لهم نزعة علمية وفنية تستحق التقدير ، فرقوا الصناعات والفنون والرياضة البدنية ، والموسيقى ، والطب ، والعلوم الرياضية . حتى رووا أن فيثاغورس ابتكر ٤٧ نظرية من نظريات أوقليدس (Euclid) ، وحتى يرى بعضهــم أن الجــزء الأوّل من كتاب أوقليــدس من ابتكار فيثاغورس .

اتصلت تلك الطائفة الفيثاغورية بمذهب ينتمى الى شاعر قديم يدعى أورفيوس (Orpheus)، قيل فيما روى عنه من الأساطير إنه استطاع أن يحرك الجماد بقوة أشعاره وسحر غنائه، فاستمدوا منه كثيرا من الموسيقى وأصولها، كما أخذوا عنه القول بتناسخ الأرواح من بدن الى بدن، ومن إنسان الى إنسان أو حيوان، ثم اقتفوا أثره فى حياة الزهد والتقشف وضرورة تطهير النفس وخلاصها مما يدنسها من آثام الجسم، ولكن الفيثاغوريين سلكوا الى طهارة النفس سبيلا قد تبدو عجيبة أول الأمر، وقد يظهر عليها أنها لا يربطها بالغرض الذى يرمون اليه علاقة أو صلة، ولكنها فى الواقع سبيل مؤدية الى الغاية المقصودة. فقد رأوا أن تطهير النفس من أدران الجسد لا تكون إلا بالتفكير فى الفلسفة والعلوم، لأنهما مظهران للنشاط العقلى والروحى، كما أن تعشقهما يؤدى الى إهمال الجسد ولذائذه ... ... ومن هنا أخذت تصطبغ تلك الجمعية الدينية الخلقية بالصبغة الفلسفية. واستحقوا من أجلها أن يكوّنوا فصولا فى تاريخ الفلسفة، وينتجوا رأيا فى مادة الكون هو فى الواقع استمرار لما سبقهم من الآراء، ولكنه مع ذلك خطوة خطتها الفلسفة الى الأمام، إذ نلمح فيه انتقالا من المادية اليونية الى محاولة التفكير المجرّد الذى لا يقوم على الحس والمادة.

ويجب أن ننبه هنا الى شيء هام، وهو أنا اذا قلنا الفلسفة

الفيثاغورية فليس معنى ذلك أن كل ما فيها من آراء قال بها فيثاغورس نفسه ، وإنما قالت بها جمعيته ، إذ لم يتسنّ العلم بما كان من فيثاغورس نفسه وما كان من تلاميذه .

قال الفيثاغوريون : « إن سبيل معرفة الأشياء أوصافها » ، ولكن أكثر الأوصاف ليست عامة فى الأشياء ، فهذه ورقة خضراء، ولكن ليس كل الورق أخضر، بل بعض الأشياء لا لون له ، وهذا الشىء حلو، ولكن ليس كل شىء حلوا ، وهكذا الشأن فى المشمومات والمسموعات والمرئيات وغيرها ؛ إنما هناك صفة واحدة عامة فى كل شىء هو العدد ، فكل شىء جسمانى أو غير جسمانى له صفة العدد، وبعبارة أخرى لا يمتاز شىء عن شىء إلا بالعدد ، فالعدد هو جوهر الوجود وحقيقته . هكذا ارتأى الفيثاغوريون، ولهم فى ذلك منطق مستقيم الى حدّ ما، لأنك إن أنعمت النظر فى الأشياء جميعا وجدتها تتميز عن بعضها بصفات معينة ، فللوردة مثلا خواص تعرف بها ، وللنار خواص بعينها وهكذا قل فى كل شىء، ولكن تلك الصفات أعراض قد تكون وقد لا تكون، أى أنك تستطيع أن تتخيل فى غير عسر كونا يخلو من اللون والطعم والرائحة ، ولكن ثمت حقيقة لا يمكن أن نتخيل الأشياء بدونها، وهى العدد . خذ مثلا عشر برتقالات، فلا يشق

عليك أن تتصور لونها أحمر أو أخضر أو بلا لون ، ولا يشق عليك أن تتصورها حلوة أو مرة أو ملحة أو بلا طعم ، و إذن فهـذه الصـفات ليست جوهرا يدوم ما دامت البرتقالات ، ولكنه يستحيل عليك أن تتصورها غير قابلة للعـدد . وعلى ذلك تكون قابلية العدد صفة لازمة لا تزول إلا بزوال الأشياء نفسها .

فكر فى كل شيء تر العـدد له أساسا ، فنسبة الأشياء بعضها الى بعض عبارة عن عدد ، فإن قلت إن هذه الشجرة أطول من تلك كان معنى ذلك أن الوحدات الطولية فى الشجرة الأولى أكثر عددا من وحدات الشجرة الثانية ؛ وهـذا النظام الذى يشـمل الكون هو فى حقيقته عدد أيضـا ، لأنك حين تقول إن صفوف الجند مرتبـة منظمة ، فإنمـا تعنى بقولك أن الجنود على أبعاد متساوية ، يفصـل كل جندى عن الآخر عدد من الوحدات القياسية مساوٍ للذى يليـه وهكذا ، ثم استمع الى نغمات الموسيقى وفكر فى أمرها تجدها عددا كذلك ، لأنهـا ليست فى الواقع إلا موجات صوتية واهتزازات وترية تقاس بوحدات معروفة فى علم الصوت ، ويقارن بعضها ببعض بعدد تلك الوحدات .

لم تتردد المدرسة الفيثاغورية بعد ذلك فى اعتبار العدد أساسا للكون وأصـلا لمـادته ، فكل ما تقع عليـه عيناك مركب من

أعداد ، أى أن العدد هنا كالماء عند طاليس والهواء عند آنَكْسيمِنْس ، فهذه الأرض وذلك القمر والهواء والماء والقلم والمحبرة وما اليها مصنوعة من أعداد ، ولعل ما دفع الفيثاغوريين الى هذا الرأى العجيب خلطهم بين وحدة الحساب ووحدة الهندسة واعتبارهما شيئا واحدا ، فنحن اليوم نفرق بين الواحد الحسابى الذى هو وحدة العدد والنقطة التى هى وحدة الهندسة ، فالمائة من الكتب مثلا مكوّنة من آحاد ولكل واحد منها وجود حقيقى ، أما الخط المستقيم فمكوّن من نقط وليس للنقطة وجود حقيقى بل هى مفروضة فقط . ولكن الفيثاغوريين ظنوا أوّلا أن الواحد والنقطة شيء واحد، ثم رتبوا على ذلك الظن كل هذه النتائج الغريبة.(١) فبناء على نظريتهم هذه يكون الخط المستقيم مكوّنا من نقط معلوم عددها (كما أن العدد مكوّن من آحاد معلوم عددها)، ولما كان السطح عبارة عن خطوط مستقيمة متجاورة ، والجسم عبارة عن سطوح متلاصقة ، إذن فكل كتلة مادية ذات حجم هى عبارة عن مجموعة من النقط يمكن حسابها ، وبعباره أخرى هى مجموعة من الآحاد ، أى أنها مركبة من الأعداد .

(١) مما لاحظه بعضهم أن كلمة (Figure) فى اللغة الانجليزية معناها شكل أو عدد ، وأن كلمة « صفر » فى اللغة العربية تدل على الخلاء أو انعدام العدد . وفى هذا ما يدل على ما كان من خلط بين المعنيين .

وقد نقدهم الفلاسفة بعدُ نقداً شديداً أدّى الفيثاغوريين الى تعديل بعض آرائهم .

فالأعداد إذن عندهم مادة الكون مهما اختلفت أشياؤه وصوره ، ولما كانت الأعداد كلها متفرعة عن الواحد لأنها مهما بلغت من الكثرة فهى واحد متكرر، كان الواحد أصل الوجود عنه نشأ وتكوّن .

ولكن الأعداد تنقسم الى فردية وزوجية ، وهذا علة انشطار الكون الى محدود ولا محدود ، فالفردى اللامحدود ، والزوجى المحدود ، ولكن كيف ارتبط الفردى باللامحدود والزوجى بالمحدود؟ محل نظر وغموض .

وقد وضعوا قائمة بعشر أضداد هى عماد الكون وهى : (١) الفردى والزوجى . (٢) المحدود واللامحدود . (٣) الواحد والكثير . (٤) اليمين واليسار . (٥) الذكر والأنثى . (٦) المستقيم والمعوج . (٧) السكون والحركة . (٨) النور والظلمة . (٩) الخير والشر . (١٠) المربع والمستطيل .

وقد غلوا فى نظرياتهم العددية حتى خرجوا بها عن المعقول ، وأبعدوا فى الوهم والخيال ، فيقولون — مثلا — ١ نقطة و ٢ خط

و ٣ سطح و ٤ صلب جامد و ٥ صفات طبيعية و ٦ حياة ونشاط و ٧ عقل وصحة وحب وحكمة . وهذا لا يعقل إلا أن يكون رمزا ، وقد اشتهروا بالرمز حتى فى أقوالهم الحكمية[1] .

ويقدّسون عدد ١٠ لأنه مجموع الأرقام الأربعة الأولى : ١ + ٢ + ٣ + ٤ ، ويحلفون به ويضعونه فى صورة الهرم هكذا : ⁘ وهذا كما ترى إغراق فى الوهم .

ويطبقون المعنويات على نظريتهم فى العدد ، فيقولون مثلا : إن العدل هو رد المثل الى مثله ، فاذا أساء أحد الى إنسان أنزل به مثل ما أساء ؛ وشطحوا فى ذلك فجعلوا العدالة عددا مربعا ، لأنه حاصل ضرب عددين متساويين : واختاروا لذلك عدد أربعة ، لأنه يساوى ٢ × ٢

وهكذا ذهبت المدرسة الفيثاغورية الى أن جوهر الكون أعداد رياضية تتركز كلها فى الواحد ، وأنت ترى من ذلك أنهم خطوا بالفلسفة خطوة جديدة نحو التفكير المجرد ، فبدأت الفلسفة

---

(١) روى ابن أبى أصيبعة بحق أن فيثاغورس كان يرمز حكمته و يسترها ، فمن ألغازه « لا تعتد فى الميزان » أى اجتنب الافراط ، و « لا تحرك النار بالسكين لأنها قد حميت فيه مرة » أى اجتنب الكلام المحرض للغضوب ، و « لا تضع تماثيل الملائكة على فصوص الخواتم » أى لا تجهر بديانتك وأسرار العلوم الالهية عند الجهال الخ .

منذ ذلك الحين تحلل بعض الشيء من تلك النزعة الطبيعية (الفيزيقية) التى سادت عند فلاسفة يونيا لتستقبل صبغة جديدة — هى صبغة الفلسفة فى أصح معانيها — أعنى التفكير المحض فيما وراء الطبيعة وظواهرها ، ولئن كان مجهود المدرسة الفيثاغورية فى ذلك الانتقال ضئيلا مملوءا بالأوهام فإن الفلسفة مدينة لهم بالمحاولة الأولى فى ذلك على كل حال .

وللفيثاغوريين آراء فلكية قيمة ، منها : نقضهم للفكرة السائدة فى ذلك الحين من أن الأرض مركز الكون ، إذ قرروا أن الأرض كوكب من الكواكب التى تدور حول النار المركزية ، وليست هذه النار المركزية هى الشمس ، لأن الشمس نفسها تدور حولها ؛ وقد كانوا بذلك أوّل من اتجه بالنظر الفلكى هذا الاتجاه الصحيح . الذى أدركه كوبرنيكس وسار به نحو الدقة العلمية شوطا بعيدا .

الفصل الثالث

الأيليون (١)

بدأت الفلسفة فى يونيا — كما رأيت — طبيعية مادية ، لا ترى إلا أجساما يطرأ عليها الكون والتحوّل والفناء، وتتعاورها الحركة والسكون . وانتقلت الفلسفة الى جماعة الفيثاغوريين ، فانتقلوا بها من تلك المرحلة المادية التى اعتمدت فى الوصول الى حقيقة الكون على الحواس وحدها وما تنقله الى الذهن من صور ، الى مرحلة لا تقتصر على الحس والمادة ، بل تعدوهما الى الفكر المجرد ، ولكن دفعة الفيثاغوريين لها فى هذه السبيل كانت ضعيفة محدودة ، الى أن أتيحت لها هذه المدرسة الجديدة التى قامت فى إيليا (Elea) ، فدفعتها الى الأمام دفعة قوية ، وظفرت الفلسفة على أيديهم بقبس من الحقيقة المنشودة ، وهل الفلسفة منذ أوّل عهدها بالحياة حتى اليوم إلا مجهود واحد متصل الحلقات مرتبط المراحل ، للكشف عن الحقيقة التى تتجرد من سترها شيئا فشيئا ؟ ولن يزال الإنسان يواصل عناء البحث

(١) الفلسفة الأيلية نسبة الى إيليا (Elea) وهى مستعمرة يونانية كانت فى جنوبى إيطاليا ، وقد أزهرت من سنة ٥٧٠ — ٤٥٠ ق . م .

والتفكير، ولن تزال الحقيقة تبرز وتبـدو وتزداد فى الذهن جلاء ووضـوحا .

إكزِنوفَنِس (Xenophanes)

سـنة ٥٧٠ ق . م

ولد فى كُولُوفُون من أعمال يونيا، وقضى الشطر الأعظم من حياته ضـاربا فى مناكب الأرض، يطوف المدن وينشد فيهـا الشعر والغناء فى المحافل والأعياد، ولم يزل يجول ويطوف وينشد ويغنى حتى نيف على التسعين، ولا يقطع التاريخ إن كان ذهب الى إيليا أو لا، ولكن أخذ عنه — من غير شك — رأس هذه المدرسـة وهو « بارمنيـدس » بعض آرائه، فمن أجل ذلك عدّ من المدرسة الإيلية .

أخذ اكزنوفنس ينتقل من بلد الى بلد، يروى للناس قصائده الرائعة، فى الرثاء تارة وفى الهجاء طورا، ولكنه بث فى ثنايا أشعاره آراء فى الدين والفلسـفة، جاءت متناثرة كأنمـا هى عرض غير مقصود، وهو بالإصلاح الدينى أشـدّ صلة منه بالفلسـفة، فقد هاجم اليونانـ فى دينهـم هجوما عنيفا زعزع العقائد وزلزل الآلهة التى اتخذها اليونان، والتى صوروها فى الأساطير والأشعار القديمة فى صورة البشر، فهى تمكر وتخـدع وتسرق، وتغضب

وترضى، وتبغض وتحب، فأخذ إكزنوفنس يسخر من هؤلاء الذين استباحت عقولهم أن تسيغ آلهة تولد وتموت وتضطرب مع البشر فيما يضطربون فيه، وينحو باللائمة المرة على «هومر» و «هزيود» اللذين ساقا فى شعرهما تلك الصور الشائنة للآلهة [1]. كلا ! إنما رب الكون إله واحد، لأن الكمال لا يتعدد، وهو لا يشبه البشر فى الصورة أو فى نوع التفكير، فهو « كله عين وكله أذن وكله عقل » وهو إذا فكر فى الأشياء لا يلقى فى التفكير مشقة ولا عناء، لأن التفكير يصدر منه كما يصدر الضوء عن الشمس، ولكنا إذا اتهمنا الإنسان بأنه يصور الله على صورته هو لا على حقيقته كما هى، فسنسائل أنفسنا : وكيف السبيل الى معرفة الحقيقة المطلقة مجردة عن فكر الإنسان، وهنا يجيب إكزنوفنس نفسه فيقول : « لم تر الدنيا ولن ترى الى الأبد رجلا يستطيع أن يعرف الإله معرفة صحيحة دقيقة ... وحتى لو شاءت المصادفة لإنسان أن يقول فى الله الحق كاملا . فهو نفسه لن يعرف أنه يقول الحق » .

(١) ومما خلف لنا الدهر من آثاره هذه العبارات : « ... ولكن الإنسان الفانى يظن أن الآلهة تولد كما يولد، وتدرك بحواسها كما يدرك هو بحواسه، وينبعث منها الصوت، ولها مثل ماله من أعضاء ... ... نعم، ولو كان للخيل أو الثيران أو الأسد أيد تستطيع أن ترسم بها كما يفعل الإنسان لصورت الخيل الآلهة فى صورة الخيل، والثيران فى صورة الثور، فكل منها يتصور الآلهة فى أجسام كأجسامها . كذلك الأتيوبيون يخلقون آلهتهم سودا فطس الأنوف، والتراقيون يخلعون على الآلهة شعرا أحمر وعيونا زرقا » .

ولم يعتقد إكزنوفنس أن العالم شيء والله شيء آخر، يحكمه وهو منفصل عنه كما يحكم القائد جنوده ، بل الله والعالم حقيقة واحدة، وإذن فقد كان مذهبه أقرب شيء الى الحلول .

من ذلك ترى أن إكزنوفنس كان متمما للفيثاغوريين، فلم يعد واحدهم الحسابي يقنعه ويرضيه ، بل الواحد عنده هو الكون بأسره لا يعتريه تغير ولا تبدل ولا فناء، هذا الكون بل هذا الإله لا يتعدّد، وقد جاء بعده « بارمنيدس » وبنى الفلسفة الإيلية على هذا الأساس، كما سترى بعد قليل .

وقد رأى «إكزنوفنس» فى العالم رأيا نحب أن نوجزه قبل أن نطوى عنه الحديث، فقد صادفته فى أنحاء الأرض التى جاس خلالها قواقع وأصداف وآثار لأسماك ، فأيقن أن هذا اليابس قد خرج من البحر أوّلا وسيغوص فى البحر مرة ثانية ، وبذلك يمحى البشر من الوجود، ولكن الأرض ستعود فترتفع مرة ثانية، وسيبدأ الإنسان سيرته الأولى، ثم تغوص الأرض ويمحى الإنسان، وهكذا دواليك. فأما الشمس والنجوم التى تراها سابحة فى الفضاء فقطع من البخار المشتعل ، ولا تدور الشمس حول الأرض، بل تمضى فى خط مستقيم ، حتى إذا داهمها الليل اختفت فى الأفق البعيد الى غير رجعة، ثم تولد فى عالم الغيب شمس جديدة تشرق

علينا فى الصباح ، وهكذا تطلع على الناس فى كل يوم شمس تنشأ أثناء الليل من بخار الماء ... ومهما سخرنا اليوم من ذلك الرأى الساذج ، فقد كان له أثر قوى فى هدم عقائد اليونان الباطلة ، وكان نقضها غرضا يملى على إكزنوفنس كل أفكاره ، فقد أراد بهذا الرأى الذى قد نهزأ منه أن يقنع الناس أن هذه الشمس وما إليها مهما بلغت من القوة لا يجوز أن ينزلها الإنسان منزلة العبادة والتقديس لأنها تزول وتفنى .

پَارْمنِيِدِسْ (Parmenides)

ولد فى إيليا سنة ٥١٤ ق . م ، ولم يكد يبلغ حد النضوج حتى أجال النظر فى جوانب الكون ، يتفكر فى خلق السماء والأرض وما بينهما ، يلتمس لهذه الأشياء المتنافرة فى ظاهرها علة جامعة ، وأصلا شاملا ، فرأى الأشياء قلّبا حوّلا ، لا يكاد شىء منها يستقر على حال لحظة واحدة ، فهو فى غدٍ غيره اليوم ، بل قد يكون ملء ناظريك الآن و يفنى غدا ، فهذا الرجل الذى تراه أمامك ولا تشك فى وجوده ، سيزول و يمحى بعد حين ، و يصبح كأن لم يكن ، فأنت على حق إن قلت إنه موجود ، وأنت على حق إن قلت إنه غير موجود ، لأن الوجود وعدم الوجود يتعاورانه فهو هذا وهو ذاك ، وقل مثل ذلك فى كل شىء . وقف بارمنيدس وسط هذا

العباب الزاخر من الأشياء، ينشد الحقيقة الدائمة الثابتة الخالدة، التى لا ينتابها تغير ولا فناء . نظر الى الأشياء فأدرك أنه إنما يحس منها صفاتها، وهذه الصفات متغيرة فانيـة ، إلا شيئا واحدا ثابتا هو الوجود (Being) . فصفة الوجود هى جوهر الكون، هى أصل الكائنات جميعـا ، بل هى وحدها الحقيقـة وكل ما عداها وهم خادع . وهو إذا ذكر الوجود فلا يدخل فى حسابه الأشـياء التى تقع تحت الحس، لأنها فانيـة، وإذن فهى لا تسـتقيم مع خلود الوجود، إنما يعنى وجودا — أى كينونة — لا يتغير ولا يصير ، ولا ينشأ ولا يفنى ، وليس له ماض ولا حاضر ولا مستقبل . بل هو يمتد حتى يستوعب الأبد والأزل دون أن يعـرف معنى الزمن —لأن الزمن تغير وتحول — والوجود وحدة لا تنقسم ولا تتجزأ، ولا تطرأ عليها الحركة والاضطراب —لأنهما صورة للتحوّل وليس التحوّل من صفاته — وليست للوجود صفات إلا صـفة واحدة هى الوجود .

ذلك — من غير شك — تجريد فى الفكر لم تعهده الفلسفة من قبـل ، فهو لم يلتمس علة الكون فى ماء ولا هواء ممـا يرى بالعين ويحس باليد ، ولم يلتمسه فى العـدد الذى يتصل بالأشياء المحسة صلة وثيقة ، بل أنكر الأشياء جميعا واعتبرها فى حكم العدم

واعترف بحقيقة واحدة لم نصل إليها من طريق الحواس ، بل بالعقل المجرد الخالص ، أعنى بها الكينونة — أى الوجود — ولكن الطفرة متعذرة مستحيلة ، فلم يستطع بارمنيدس أن يثبت على تجريده الفكرى إلى النهاية ، بل انكفأ راجعا إلى المادة ، يلتمس عندها القالب الذى يصب فيه فكرته ، فحقيقة الكون وجود مطلق غير مقيد ، ولكنه يشغل حيزا من مكان ، وهو كرى فى شكله ! ! والحيز والشكل من صفات المادة التى تلازمها وتميزها .

من أجل هذا اختلف المؤرخون فى النظر إلى بارمنيدس ، ففريق يضعه فى طليعة القائلين بالمذهب العقلى (Idealism) لأنه أنكر الأشياء ولم يحسب لها حسابا باعتبارها صورا زائفة باطلة ، توهمنا بها الحواس الخادعة ، أى أنه لا يؤمن بالحواس ، ويرفض ما تقدمه إليه من صور رفضا قاطعا ، ولا يركن إلا للعقل وحده يستوحيه ويستهديه فى سبيله إلى الحق الخالد . وفريق آخر يصر على حشره فى زمرة الطائفة المادية الطبيعية الحسية ، التى ترى من الكون مادة تدرك بالحس . ألم يصور لنفسه الكون كريا تحده الحدود ويشغل المكان؟ وهل يكون ذلك إلا مادة ؟

وقد بقى هذان الشطران المتناقضان عند « بارمنيدس » دون أن يؤلف بينهما ، بل دون أن يدرك تناقضا بينهما . فأما خلفاؤه

ـ امبذوقليس وديمقريطس ـ فقد تناولا الشطر المادى وأقاما على أساسه فلسفتيهما ، فان كان الوجود لا يطرأ عليه الكون والفساد ، والوجود قوامه المادة فى رأيهما ، إذن فالمادة لا تستحدث ولا تفنى . وأما ما نرى من حدوث الأجسام وفنائها ، فهو تجمع الذرات المادية أو تفرقها ؛ أما جوهرها وحقيقتها فأزلى أبدى .

وبقى الشطر العقلى المجرد من فلسفة بارمنيدس لا تمتد إليه يد البحث حتى أدركه أفلاطون فهذبه وسما به إلى مستوى التجريد الخالص .

وأنت ترى من ذلك فى وضوح أن بارمنيدس كان حلقة الاتصال بين مرحلة طبيعية حسية سبقته ، ومرحلة عقلية ستجىء من بعده .

زِينُـــو (Zeno)

ولد فى إيليا نحو سنة ٤٨٩ ق . م ، انتهت به الدراسة والبحث إلى أن يذهب مع بارمنيدس فيما ذهب إليه ، وأخذ يكتب فصولا لا يضيف فيها إلى الفلسفة جديدا ، بل يؤيد بها رأى سالفه .

فهو يرى ما ارتآه بارمنيدس فى نظرية «الوجود» وفى أن عالم الحس وهم باطل ، يعتريه التغير والزوال ، مع أن الحقيقة الخالدة لا تتغير ولا تزول ، ولكن لم يرد أن يسوق الفكرة ليفرضها عليك

فرضا، لا يستند إلى الحجة المقنعة والدليل المبين ، بل يسلك بك طريقا مستقيمة ، إلا تكن مؤدية إلى غاية من اليقين الثابت فهى تلقى فى نفسك الحيرة، وتبعثك على التفكير .

انظر إلى العالم الحسى ، أعنى عالم الأشياء : الأرض والسماء وما يحويان من الجوامد والأحياء، تلاحظ فيه خاصتين واضحتين: فهو متغير متحول ، وهو كثرة من الأفراد والأنواع والأجناس . ونحن إنما نزعم لك أن حقيقة الكون لا تعرف ذلك التغير والتحوّل ولا هذه الكثرة المتنافرة، فهى ثابتة على صورة واحدة ، وهى شىء واحد لا كثرة فيه . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن جوهر الكون حقيقة لا تتحرك ولا تتعدّد ؛ فأما الحركة التى نراها تطرأ على الأشياء ، وأما تعدد الكائنات ، فكلاهما مستحيل لا يؤيده الدليل . وإذا ثبت ذلك لزم أن يكون مبعثهما — أى الأشياء نفسها — مستحيلا كذلك . وإنما هى ظلال تنخدع بها الحواس ، لا تَمُتُّ إلى الحقيقة نفسها بسبب ، اللهم إلا إن كانت سِترا تكمن الحقيقة وراءه . وهاك الدليل على بطلان الكثرة والحركة :

١ — الدليل على بطلان الكثرة :

إن كانت الكثرة حقيقة واقعة — ونعنى بالكثرة أن الكون ليس شيئا واحدا بل وحدات كثيرة متراكمة — كان الكون

لا متناهيا فى الكبر، ولا متناهيا فى الصغر فى وقت واحد . فهو لا متناه فى الصغر لأنه مؤلف من وحدات كما فرضت أولا ، ولابد أن تبلغ تلك الوحدات من الصغر حد اللانهاية بحيث لا يكون لها حجم ، لأنه إن كان للوحدة حجم سقطت عنها صفة الوحدة وأصبحت قابلة للانقسام إلى وحدات أصغر منها ، فاذا سلمنا بأن كل وحدة على انفراد لا حجم لها لزم أن يكون الكون الذى يتكوّن منها لا حجم له كذلك ، لأنه حاصل جمعها .

وكذلك يكون الكون لامتناهيا فى الكبر، لأن له جرما لاشك فيه ، وكل جرم قابل للانقسام إلى جزيئات لانهاية لعددها ، ومهما بلغت تلك الجزيئات من الصغر، فهى إذا ضربت فى عدد لانهائى ، كان الناتج كونا عظيما يمتدّ الى ما لا نهاية .

و إذن ففرض الكثرة يؤدّى إلى نتيجتين متناقضتين لا يسلم بهما معا منطق سليم ، فلم يعد أمامك سبيل إلا أن تنكر إنكارا باتا ، وأن تسلم بأن الكون كله شىء واحد لا يقبل التجزئة ، وأن هذه الأجزاء التى تراها متفرّقة باطلة ليس لها وجود .

٢ — الدليل على بطلان الحركة :

(ا) إذا أردت أن تقطع مسافة ما ، فستقطع نصفها الأوّل ويبقى أمامك نصفها الثانى ، ثم ستقطع نصف هذا النصف ويبقى

نصفه الآخر، وهكذا ستظل تقطع نصفا ويبقى نصف إلى مالانهاية، وإذن فلن تصل إلى غايتك المقصودة إلى الأبد .

(ب) تسابق رجل وسلحفاة، فهب أن السلحفاة تقدّمت عشرة أمتار قبل أن يبدأ الرجل: نظرا لبطء سيرها . وكانت سرعة الرجل عشرة أمثال سرعة السلحفاة . فلما بدأ الرجل وقطع عشرة الأمتار التي تفصله عن السلحفاة، وجد أنها قد تقدّمت مترا (أي عُشْر المسافة التي قطعها هو) فلما قطع هـذا المتر كانت السلحفاة قد تقـدّمت عُشر المتر، فإذا قطع هذا العُشر، تكون قد تقدّمت جزءا من مائة من المتر، وهكذا يظلان الى ما لا نهاية، فلو ظل المتسابقان الى آخر الدهر فلن يلحق الرجل السلحفاة .

(حـ) اذا انطلق سهم في الهواء، فلابدّ أن يكون في أية لحظة زمنية ثابتا في مكان معين، لأنه لايجوز أن يكون في اللحظة الواحدة في مكانين مختلفين، ولكن اذا كان السهم في كل جزء زمنيّ ساكنا في مكان بعينه، لزم أن يكون في مجموع الفترة الزمنية ساكنا كذلك، لأن استمرار السكون ينتج سكونا ولا يولد حركة .

من هذه الأمثلة الثلاثة، يتضح أن الحركة مستحيلة الحدوث وإن خيل الينا أنها حقيقة واقعة، لأنك — كما ترى — إن فرضت حدوث الحركة، تورّطت في سلسلة من المتناقضات، لا تستقيم مع العقل والمنطق .

وليست هذه الفروض التى يتقدّم بها "زِينو" صبيانية تافهة، كما يبدو للنظرة العجلى ، بل قد آثار بها مشكلة لا تزال حتى اليوم مجال البحث والنظر، هى مشكلة الزمان والمكان : هل هما محدودان أم لانهائيان؟ فمثلا مجرّد القول أنّ ثمّ مكانا اعتراف ضمنى بأنه محدود . ولكنا نعود فنقول من جهة أخرى ماذا عسى أن يكون خارج تلك الحدود غير مكان آخر وآخر الى مالا نهاية؟ و إذن فالمكان لا نهائى ولا تحدّه الحدود ! !

أثار زِينو هذه المشكلة وهو فى سبيل البرهنة على استحالة الكثرة والحركة، وقد خلص من ذلك الى نتيجته التى كان يرمى اليها، وهى أنه مادام فى فرض الكثرة والحركة كل هذا التناقض فلا يمكن أن تكونا حقيقتين، ولابد أن يكون فى الوجود كائن واحد — كما قال بارمنيدس — هو الوجود نفسه ، فى وحدة لا تعرف التعدّد ، وفى سكون لا يعرف الحركة . وعلى أساس هذا التناقض نفسه ، أنكر "كانت" فيما بعد حقيقة المكان والزمان وقرّر أنهما باطلان وليس لهما وجود فى الواقع الخارجى، بل هما من خلق أنفسنا، وحيلة اخترعتها عقولنا لتستعين بها على التعبير عن أفكارنا، إذ كنا لا نستطيع أن نفكر تفكيرا مطلقا بمعزل عنهما .

ولما كان مبعث هذا التناقض كله هو اختلاف فى حقيقة

الكون — هل هو واحد فقط ليس له مكان بحكم واحديته ولا زمان بحكم سكونه ؟ أو هو كثير توجد وحداته فى المكان وتتحرك فى الزمان؟ — فقد تقدّم هِجِل (Hegel) فى العصور الحديثة بحل يوفق بين الطرفين ، فليس الكثير والواحد طرفين متناقضين فيما يرى ، بل هما وجهان لحقيقة واحدة يلتقيان فى نهاية الأمر لو أنك سموت بتفكيرك الى مرتبة فوق المستوى الضيق المعهود . يقول "هجل" إن الكمية فى معناها الصحيح هى كثير فى واحد ، وواحد فى كثير، ولا يمكن الفصل بين العنصرين . فكومة القمح وحدة ولكنها تتألف من أجزاء كثيرة ، فهى واحد إن نظرت اليها من ناحية ، وهى كثير إن نظرت اليها من ناحية أخرى . وقل مثل ذلك فى كل شيء ، هو واحد باعتبار جملته ، وهو كثير باعتبار وحداته التى يتألف منها . ومن الخطأ أن تحاول التفريق بين هذين الوجهين ، فلن تجد واحدا لا يتكوّن من وحدات كثيرة ، ولن تجد وحدات لا تأتلف فى واحد ، ولو حاولت ذلك كنت كمن يريد أن يظفر بعصًا لها طرف واحد .

وقد كان أرسطو يعدّ زينو مخترع الجدل ، وليس يعنى أى جدل ، إنما يعنى الجدل الفلسفى ، وهو البحث على الحقيقة من طريق المناقشة والحوار وإظهار المتناقضات عن هذا النمط ، وهو نوع مهر فيه أيضا "أفلاطون" و"كانت" و"هجل" .

* * *

وأيا ما كان فقد خطت الفلسفة الإيلية بالفكر الإنسانى خطوة فسيحة نحو توحيد الحقيقة ، والتوحيد — كما تعلم — هو الهدف الذى يسير العقل نحو الوصول إليه فى كل ناحية من نواحيه : يُقصد إليه فى الدين فنراه يسير من تعدد الآلهة إلى توحيدها ، ويقصد إليه فى العلوم فنراه يجمع أشتات الحقائق تحت طائفة محصورة من القوانين ، ويقصد إليه فى الفلسفة فينشد جوهرا واحدا يطوى تحت لوائه كل ظواهر الكون ، مهما اشتدّت تباينا وتنافرا .

إلا أن توحيد الحقيقة عند الإيليين ، لم يكن تاما كاملا ، فلو أنعمنا النظر فى فلسفتهم ألفينا فيها غموضا . فقد زعموا أن جوهر الكون وحقيقته هو الوجود نفسه ، ثم جمدوا عند هذا الحد ، ولم يبينوا كيف صدرت الأشياء من تلك الحقيقة الأولى ، بل عمدوا إلى إقامة الدليل على بطلانها . فهل يريد "زينو" أن ينكر العالم الحسى بتاتا ؟ هل ينكر أنه كان يمشى فى شوارع "إيليا" ؟ وإذا مدّ يده فهل ينكر أنه مدّها ؟ وهل إذا خرج من بيته إلى مكان آخر ينكر أنه تحرك ؟ الظاهر أنه لا يريد ذلك ، وإلا كانت فلسفته مهزلة ؛ وهب أنه يريد أن يقول إن هذا العالم

الحسي وهم، فذلك لا يمنع من المطالبة بتعليل هذا الوهم نفسه : كيف نشأ، وما علاقته بالحقيقة الخالدة ؟ ثم أليس الوهم فى ذاته حقيقة كالحقيق سواء بسواء، كلاهما موجود وكلاهما ينشد علته؟ سَمِّ هذا الكتاب الذى بيدك وهما ، أو سمِّه حقيقة ، فلا نحسب أن اختلاف الأسماء يزحزح الموقف قيد أنملة . وبناء على هذا تكون الفلسفة الإيلية قد خلفت وراءها عالمين يقفان جنبا إلى جنب ، دون أن تؤلف بينهما فى وحدة متناسقة : عالم الحقيقة — أى الوجود — وعالم الوهم — أى الأشياء — .

ولعل الإيليين قد اضطروا إلى هـذه التثنية اضطرارا ، حين أعجزهم تعليـل نشأة العالم الحسى من الحقيقة الخالدة . وقد كان ذلك العجز محتما لا مفرّ منه ما داموا قد فرضوا الحقيقة مجردة من الصفات والحركة، وإذن فيستحيل أن يخرج عالم ملىء بالصفات والخصائص من أصل غير ذى صفة أو خاصة .

ألق بنظرك إلى الوراء ، لترى معـالم الطريق التى سلكتها الفلسفة من أوّل عهدها حتى تركها الإيليون . فقد استهلت المدرسة اليونية تفكيرها بإثارة هذا السؤال : ما هو الأصل الأوّل الذى تفرّعت عنه الأشياء؟ وأجابت هى نفسها بأنه الهواء أو المـاء أو ما إليهما . ثم أعقبتها المدرسة الثانية — أعنى الفيثاغوريين —

فانتهى بها التفكير إلى أنه الأعداد الرياضية ، ثم تلتها المدرسة الثالثة — وهم الإيليون — فقررت أنه الوجود المطلق المجرّد .

أمعن النظر إلى آراء هذه المدارس الثلاث ، تجد أن الأولى قد أضافت إلى أصل الأشياء كمًّا وكيفا ، لأنها فرضت أنه مادّة ذات حجم وصفات ، وأن الثانية قد أنكرت أحدهما وأبقت الاخر، أنكرت الكيف وأثبتت الكم ، فأصل الكون أعداد رياضية لها كمية وليس لها صفات . وأن الثالثة قد جردته من الكم والكيف جميعا ، فلا هو كمية مادية تقبل التجزئة ، ولا هو تميزه صفات وخصائص وأشكال ، بل هو فكرة مجردة من كل شيء، هو فكرة الوجود أى الكينونة لا أكثر ولا أقل .

وأنت ترى من ذلك أن انتقال الفلسفة من المدرسة اليونية الأولى إلى المدرسة الإيلية الثالثة ، هو انتقال من المرحلة الحسية الساذجة إلى مرتبة الفكر المجرّد . والفيثاغوريون هم حلقة الاتصال.

الفصل الرابع

هِرَقْلِيطُس (Heracleitus)

ولد فى أفسوس من أعمال آسيا الصغرى حوالى سنة ٥٣٥ ق . م ، ومات سنة ٤٧٥ ق . م ، بعد أن عُمِّر نحو ستين عاما ، كان معاصرا فى بعضها لبارمنيدس ، أى أنه ساير المدرسة الإيلية وهى فى أعلى ذراها .

وكان هرقليطس سليل أسرة أرستقراطية نبيلة ، لها المنزلة الأولى بين أهل المدينة ، وقد شاء له الحظ أن يدرج صاعدا فى وظائف أفسوس حتى حل أسمى مناصبها فكان حاكمها المسيطر . ولعل أبرز ما فى خلقه شعوره بالعظمة والكبرياء ، وقد بالغ فى ذلك إلى حد الغلو والإسراف ، كأنما هو من طينة غير طينة البشر ! ! فلم تكن عامة الشعب خليقة عنده بنظرة عطف ، ولا هى جديرة بأن ينزل إلى حضيضها من عليائه ليشاطرها أسباب العيش ، وكيف ترجو منه أن يضطرب مع الناس فى حياتهم وهم فى رأيه قطعان من الغنم حقت عليهم الضعة والمهانة ؟ ! بل جنح به الكبرياء إلى احتقار أعلام الفكر من أسلافه : فإكزِنوفَنْس وفيثاغورس نكرتان جديرتان بالإهمال ، و « هومر »

فـدم غبي يجب أن تلهب ظهره عذبات السياط، و « هزيود » لا يرتفع كثيرا عن غمار السوقة، فهو واحد منهـم « لا يفرق بين الليل والنهار » ! فإذا كان ينزل قادة الفكر تلك المنزلة، فأين يقع الشعب من نفســه ؟ هم « أنعام تؤثر الكلأ على الذهب » وهم « كلاب تنبح كل من لا تعـرفه » . وبدهى أن تلك النزعة الاستقراطية لم تكن لتطمئن إلى الديمقراطية السائدة عندئذ فى مدينة أفسوس، فهاجمها هجوما عنيفا، ولم يدع فى جعبتـه سهما للنقـد إلا طعنها به .

كتب هرقليطس رسالة نثرية ضمنها آراءه الفلسـفية كانت معروفة فى عهد سقراط ، ولكن لم يبق لنـا منها إلا أجزاء متناثرة بلغت من غموض الأسلوب وتعقيده حدّا تكاد تستعصى معه على الأفهام، حتى أصـبح هرقليطس يلقب بالغامض تارة وبالمظـلم تارة أخرى ،وقد قال «سقراط» إن ما فهمه من كلامه قيم عظيم، وما لم يفهمه يجب أن يقاس على ما فهم . ويميل بعض مؤرخى الفلسـفة إلى القول بأنه إنمـا تعمد ذلك الغموض تعمدا لتنغلق فلسـفته على عامة الناس الذين لم يقصـد إليهم فيما كتب، إنمـا سـطر ما سطر ليخاطب العقول المستنيرة الممتازة وحدها . وحتى هؤلاء لم يكن يعنيه فى كثير أو قليل كيف تقع رسالته من أفهامهم، وما عليه ألا يفهموا، وهو من اتخذ لنفســه السماء موضعا ؟ إنمـا

الخير لهم إن ساغتها نفوسهم، والخسارة عليهم إن استعصى عليهم إدراكها . ولكنا نرجح أنه لم يتعمد ذلك الغموض ولم يقصد إليه، كما أنه فى الوقت نفسه لم يعن بالتحليل والشرح، فصب أفكاره فى صفحات قليلة يحتاج فهمها الى صبر طويل، ومجهود شاق عنيف .

لقد عرفت أن المدرسة الإيلية التى كانت تقوم حينئذ فى جنوبى إيطاليا كانت تنادى بأن حقيقة الكون هى الوجود نفسه، فليست ظواهر الكون حقيقة فى ذاتها، ولكن وجودها هو الحقيقة،أى أن جوهر الكون هو الكينونة الدائمة التى لايجوز عليها أن تتحول الى غير ما هى عليه، فهى شىء واحد مطلق لا تتعلق به الصفات، اللهم إلا واحدة: هى صفة الوجود وكفى. أما ما تدركه الحواس من جزئيات تتغير وتتحول وتنشأ وتفنى فوهم لا يمت الى الحقيقة بسبب من الأسباب . تلك كانت فلسفة الإيليين، أو إن شئت تخصيصا فقل هو ما يظهر من فلسفة بارمنيدس. فعارضه هرقليطس ووقف من رأيه موقف النقيض؛ فليست الكينونة ثابتة ولا خالدة، وليس الكون دائما على صورة واحدة، فهو متغير متحول دائما، وهو صائر أبدا الى غير ما هو عليه؛ فكل لحظة تباين اللحظة التى سبقتها كما تخالف التى تليها، وهذه الاستحالة أو الصيرورة من صورة الى صورة هى حقيقة

الكون، فلا تفتأ الأشياء تتقلب من حال الى حال الى آخر الأبد، دون ان تدوم أو تثبت على حال بعينها لحظة واحدة .

ولا يقف هرقليطس عند إنكار الدوام المطلق فحسب ، بل إنه كذلك لينكر الدوام النسبي للأشياء، فقد يخيل إلينا أن لكل شيء أجلا محتوما ؛ وأن آجال الأشياء تختلف طولا وقصرا فكلها تنشأ وتظل باقية بين الكائنات حينا من الدهر، ثم تزول وتفنى؛ فلا فرق بين هذه الحشرة وذلك الجبل من حيث البقاء، إلا أن تلك الحشرة لن تدوم أكثر من سويعات،وأن هذا الجبل سيخلد قرونا وقرونا ؛ نقول قد يخيل إلينا أن للأشياء آمادا تظل فيها حافظة لصورة ثابتة لا تتغير، فنعتقد أن الحشرة ستدوم على حال بعينها بضع ساعات ، وأن الجبل سيدوم على حال بعينها قرونا ، ولكن هرقليطس يرفض حتى هذا البقاء المؤقت ،وعنده أن لا شيء يدوم على حال معينة لحظتين متتابعتين ، وأن هذا البقاء الذى ننسبه للأشياء مع اختلاف فى الطول والقصر باختلاف الأشياء نفسها خداع من الحواس لا يتفق مع الواقع ، كما يخيل إلينا ، مثلا : أن الموجة تظل هى بعينها تحبو على سطح الماء حتى ترتطم على صخرة الشاطئ، مع أن الحقيقة المعروفة أن الموجة و إن احتفظت بصورتها الخارجية فان ماءها الذى تتكوّن منه يتغير فى كل لمحة زمنية، وهكذا الأمر فى كل شيء ، قد تدوم صورته

الخارجية حينا من الزمن يطول أو يقصر، فينخدع الإنسان بهذا الثبات الصورى ، و يظن أن التغير لا يطرأ على جوهره كذلك ، والواقع أن مادته فى تجدد وتغير لا ينقطعان ، فهــذا الطود الراسخ و إن خيل إليك أنه ثابت على الزمان إنمــا تتغير مادته فى كل لحظة كما يتغــير ماء الموجة، فتتدفق فيــه مادة، وتخرج منه مادة، من دقيقة الى دقيقة؛ وليس جبل اليوم هو جبل الأمس، ولن يكون جبل الغد . بل إن هرقليطس لا يقف عند هذا الحد من استمرار التغير، فهو لا يكفيه أن يطرأ التغير على الأشياء فى فترات متعاقبة، كأن تقول مثلا : هــذه الزهرة محتفظة بصورتها ومادتها الان ، وستتغير بعــد لحظة ، كلا بل يزعم أنه لا تمضى على الشيء لحظــة زمنيــة واحدة مهما بلغت من القصر إلا و يطرأ عليــه تغير ما ؛ ومعنى ذلك أن الشيء المعين يكون موجودا ومتغــيرا فى نفس الوقت ، وبعبارة أخرى يكون موجــودا وغير موجود فى آن واحد، فهو موجود بصورته غير أن مادّته متغيرة أبدا لا تستقرّ على حال؛ وهــذا الاتحاد الآنىّ (الزمنى) بين الوجود واللاوجود هو معنى الصــيرورة التى يذهب هرقليطس إلى أنهــا جوهر الكون وحقيقتــــه .

ولعلك تلاحظ اتساع مسافة الخلف بين وجهتى النظر عنــد هرقليطس من ناحية والمدرسة الإيلية من ناحية أخرى ، فهــذه

كما علمت تقسم الكون إلى شطرين : أحدهما هو الحقيقة الخالدة ؛ وثانيهما وهم باطل . أما الأوّل فهو مجرّد الوجود ؛ وأما الثانى فهو الأشياء التى ندركها بالحواس . ولما كانت هذه الأشياء باطلة فقد اعتبرتها المدرسة الإيلية غير موجودة أصلا ، و إذن فكل ما ليس بوجود لا وجود له على الإطلاق . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن المدرسة الإيلية قد شطرت الكون إلى شقين : الوجود واللاوجود وأثبتت الأول واعترفت به ، وأنكرت الثانى ورفضته . أما هرقليطس فيزعم أن كلا الشطرين الوجود واللاوجود حقيقة ، لأن كل شيء موجود وغير موجود فى آن واحد ، فهذا الكتاب الذى بيدك موجود تلمسه وتراه إلا أن مادّته متغيرة متبدّلة بحيث لا يبقى الكتاب هو هو لحظة واحدة ؛ ومعنى ذلك أن ليس له وجود ثابت ؛ والتقاء هذين الوجهين يكوّنان الصيرورة التى هى أساس الكون .

وليس الوجود واللاوجود هما الضدّين الوحيدين اللذين يلتقيان وينطبقان ، بل إن فى الكون لآلافا من النقائض المتطابقة المتناسقة ، و إن شئت فقل ليس فى الكون إلا أضداد ونقائض تنسجم فى وحدة متناغمة لا نبوّ فيها ولا شذوذ ، وحتى لو تنازعت النقائض ، فليس تنازعها الظاهر فى الحقيقة إلا أساس حياتها ، و إن يوما يمحى فيه ما بين الأشياء من نزاع واختلاف لهو اليوم

الذى تنتهى فيه الحياة ويسود الموت ؛ لهذا لم يوافق هرقليطس «هومر» فى دعائه بأن تزول أسباب التخاصم بين الآلهة والبشر ، ويقول إنه لو استجيب هذا الدعاء لانمحى الكون وآل إلى الفناء .

تلك آراء هرقليطس فيما وراء الطبيعة ، وله مذهب فى نشأة الطبيعة يجدر بنا أن نذكره فى شىء من الإيجاز ، فهو يزعم أن النار أصل الكون ، وهذا الكون موجود منذ الأزل ، لم يخلقه إله ولا بشر ، إنما نشأ بذاته ، فقد كان وهو لا يزال الآن ولن يزال إلى الأبد نارا حية خالدة ، فكل شىء يخرج من النار وإلى النار يعود ، فمهما تنوعت الكائنات فقد صدرت عن أصل واحد هو النار ، ولها مرجع واحد هو النار ، وإن شئت فقل إن النار الأبدية تستطيع أن تستبدل نفسها بأى شىء ، كما يستطاع استبدال أى شىء بالنار ، وكما يمكنك أن تحوّل الذهب إلى سلع ، وأن تردّ السلع إلى ذهب . فكذلك ما يقع تحت حسك من أشياء هو فى الواقع صور مختلفة لمادّة واحدة هى النار ، ولعلك تلاحظ فى غير عناء العلاقة القوية بين مذهبيه فى الطبيعة وفيما وراء الطبيعة ، فالأول وليد الثانى ، لأن هرقليطس حين التمس مادّة تلائم ما ارتآه فى صيرورة الأشياء وتغيرها المستمرّ لم يجد عنصرا أكثر من النار حركة وسرعة تحوّل ، فهى لا تثبت على حال واحدة لحظة واحدة ، وهى تستطيع أن تبتلع الأشياء جميعا ثم تحوّلها إلى دخان

متصاعد، وهو يزعم أن الكون قد نشأ فى أوّل الأمر بأن تحوّلت النار الأولى إلى هواء، والهواء إلى ماء، والماء إلى يابس ، وهذا ما يسميه بالطريق إلى أسفل . ويقابله الطريق إلى أعلى وهو تحوّل اليابس إلى ماء ، والماء إلى هواء ، والهواء إلى نار مرة ثانية .

وليست هذه الحياة التى تدب فى الأحياء ، وهذا النشاط العقلى الذى يميز الإنسان إلا قبسا من تلك النار ، فكلما كثرت النار فى جسم ازدادت حيويته واشتدّ نشاطه، وكلما أظلم الشيء — أى قلّ ما فيه من نار — كان أقرب الى الموت وأدخل فى عالم اللاوجود ، واذا كانت هذه النفس الإنسانية التى تحملها بين جنبيك شعلة من تلك النار الأبدية فهى بحاجة الى وقود يغذيها وهى تحصل على غذائها هذا من طريقين : الحواس والتنفس، فهما ينقلان اليها من الحياة الخارجية صورا من ناحية وهواء — أى نارا — من ناحية أخرى، يعوّضانها ما عساها أن تفقده. فليست النفس الانسانية منفصلة مستقلة عن الحياة العامة الكونية التى تغمر الوجود وتتغلغل فى أجزائه وأنحائه ، بل هى جزء منها مرتبط بها ، واذا ما انقطعت بينهما أسباب الاتصال فقدت النفس حيويتها وأدركها الموت .

وبين الحياة والموت مرحلة متوسطة : هى النوم ، حيث تعطل الحواس ، وهى أحد الطريقين اللذين يصلان النفس بالحياة الخارجية ، ويبقى طريق واحد هو التنفس . وهو يفترق كالمدرسة الإيلية بين الحواس والعقل ، وينكر أن تكون الحواس سبيلا الى المعرفة الحقة ، إنما هى أداة يستعين بها العقل على التماس الحقيقة الخالدة ، وهذه الحقيقة لن تكون يوما فيما تنقله الحواس من صور ، بل يدركها العقل وحده . وعنده أن الحواس الخادعة مسئولة عما ألقى فى روع الإنسان من خدعة الدوام الذى ينسبه للأشياء ، أما الصيرورة — أى التغير الدائم — فحقيقة لا يقوى على إدراكها إلا العقل المجرّد . وإدراك الصيرورة وقانونها هو رسالة الإنسان فى الحياة ، وهو السبيل إلى السعادة ؛ لأن فى تفهم قانونها شعورا بالاطمئنان والرضى ، وما دمت تعلم أن قوامها الجمع بين الأضداد فلا ينسجم الكون ويتناغم إلا إذا التقى الخير والشر ، ولا يستقيم إلا مع السرور والألم ، والبقاء والفناء ، وحسبك أن تعلم هذا لتنعم بالسعادة التى تريد .

الفصل الخامس

إِمْبِذُقْلِيس (Empedocles)

ولد فى صِقِلِّية حوالى سنة ٤٩٥ ق . م . وتوفى حوالى سنة ٤٣٥ ق . م . ولا نكاد نذكره حتى نذكر معه فيثاغورس لشدّة ما بينهما من شبه، من حيث الشخصية القوية الساحرة التى ملكت على الخلف ألبابهم، فأوحت إليهم طائفة من الأساطير والقصص، انتحلوها انتحالا، وأضافوها إليه حتى تراكمت حوله، فغاص الرجل تحت أكداس من نسج الخيال، كادت تمحى فى غمارها معالم حياته الحقيقية التى يعنى بها التاريخ . ومهما يكن من أمره فقد كان خطيبا مصقعا، طلق اللسان، ساحر البيان، يرسل القول فينفذ إلى قلوب السامعين ويملك منها الزمام، وسرعان ما تولى زعامة الشعب فى بلدته بصقلية يناضل عن حقه وحريته، ويذود عن ديمقراطيته عدوان الخصوم من دعاة الأرستقراطية، حتى انتهى به الأمر إلى النفى والتشريد .

لم يكن إمبذقليس فى فلسفته مبدعا منشئا، ولكنه استعرض مجموعة الآراء المتباينة التى قدّمها أسلافه، فكانت رسالته أن يوفق

بينها ويدنى أطرافها المتناقضة فى نظام واحد مستقيم ، دون أن يضيف إليها فكرا جديدا .

فالذلك «بارمنيدس» قد خلف وراءه فلسفة محورها أن أساس الكون وجود مطلق مجرد عن الأجسام يدركه العقل ، وتضيف إليه الحواس عالم الأشياء الذى هو فى حكم العدم لأنه وهم خادع.

وذلك هرقليطس من ناحية أخرى ،ينقض رأى بارمنيدس ، ويثبت أن التحوّل والتغير حقيقتان لا تنكران، وأنهما جوهر الكون وأساسه، فليس الكون فى رأيه كينونة دائمة على صورة واحدة لا تتغير ولا تتحوّل ، إنما هو قلَّب حوَّل ، لا يستقر على حال واحدة لحظة واحدة .

هذان رأيان متناقضان تعاقبا فى تاريخ الفلسفة، ينقض الثانى ما أثبت الأول، فجاء امبذقليس وحاول أن يؤلف منهما حقيقة واحدة، فوفق فيما أراد إلى حد كبير . فأما استحالة الخلق والفناء والتغير والتحول الذى ذهب إليها بارمنيدس ،فتنصب على الذرّات المادية التى يتكوّن منها الوجود، فهى كمٌّ محدود لا يزيد ولا ينقص وبذلك يتحقق شرط الدوام والثبوت.وأما ظاهرة التغير والحدوث فتطرأ على الأجسام من حيث الصورة . فهذه المائدة التى أمامك قد تتلاشى وتتحوّل إلى صور أخرى من المادة ، ولكن ذراتها

التى تتكوّن منهـا ستبقى هى هى خالدة ثابتة ، ولن تفنى منها ذرة واحدة . وبهذا نكون قد وفقنا بين الصيرورة من ناحية والدوام من ناحية أخرى . وهكذا جمـع إمبذقليس بين طرفى النقيض ، فمهد الطريق أمام خلفه انا كسجوراس وجماعة الذريين كما سترى فيما بعد .

ولم يقتصر إمبذقليس على التوفيق بين هذين النقيضين ، بل تناول طرفين آخرين ، وقرب ما بينهما من شقة الخلاف ، ففلاسفة المدرسة اليونية من ناحية يقررون أن الأشياء جميعا تتألف من مادة بعينها ، وإن اختلفت صورها وتباينت أشكالها ، فهى المـاء عند طاليس ، وهى الهواء عند انكسمينس ، وفى ذلك اعتراف صريح بإمكان تحوّل هـذه المـادة إلى ألوان شتى ، ما دام هذا الخشب وذاك الحديد وما إليهما من ضروب المـادة التى لا تكاد تقع تحت الحصر هى فى أصلها ماء أو هواء . ومعنى ذلك أن المـاء أو الهواء يجوز عليـه أن يكون نحاسا أو خشبا أو حديدا أو ما شئت من ألوان المـادة المتباينة ، أى يجوز عليه التغير . ولكن بارمنيدس من ناحية أخرى يصر على أن مادة الوجود تظل كما هى على صورتها ، ويستحيل عليهـا التغير والتحوّل ، وليس هذا الخلاف الذى تراه بين الأشياء إلا ضربا من ضروب الخداع .

تناول إمبذقليس أطراف النقيضين مرة ثانية ليوفق بينهما ،

فإن كانت المــادة الموجودة لا يجـوز لهــا أن تنقلب مادة أخرى تباينها فذلك صحيح مسلم به، على أن يتناول هــذا الحكم العناصر الأولى وحدها، فلن تكون النار ماء، ولن يصـير التراب هواء، أعنى أن إمبذقليس عدل قليلا فى مبدأ بارمنيدس، فليس الوجود عنصرا واحدا متجانسا يظل كما هو لا يتغير، إنمــا هو مجموعة من العناصر، أو ان شئت تحـديدا لرأيه فقل انه أربعــة عناصر : التراب والهواء والنار والمــاء، ويسـتحيل على واحد من تلك العناصر أن ينقلب إلى صورة أخيــه . وإذا كنا نرى ملايين وملايين من ألوان المــادة، فهى مزيج من تلك العناصر الأربعة الأولى، وتختلف الأشياء باختلاف نسبة المزج بين تلك الأصول الأربعــة . وهكذا استطاع إمبذقليس أن يؤيد بارمنيــدس فيما ذهب اليــه من دوام العناصر الأولى واستحالة تغيرها، وأن يؤيد فى الوقت نفسه المدرســة اليونية فيما ذهبت اليــه من تغير العنصر الأول وتحوّله وصيرورته إلى ضروب شتى من ألوان المــادة .

ولكن ائتلاف العناصر الأولى وانحلالهــا يتضمن اعترافا بوجــود الحركة بين أجزائهــا، إذ لا يمكن أن تكون تلك العناصر ساكنة، ثم يسعى بعضها إلى بعض حينا، ويدبر بعضها عن بعض حينا آخر . فكيف نعلل هذه الحركة، ومن ذا أنشأها وأوجدها بادئ ذى بدء ؟ أما المدرســة اليونية فلا تتردد فى أن

تعترف بأن المـادة فيها القوّة الدافعـة التى تولد الحركة بنفسها اذا دعتها الحال إلى الدفع والحركة . فهـواء أنكسمينس مثلا يحمل فى صلبه قوة كامنـة تدفع به إلى هنا وهناك، كما تشكله فى هـذا الشيء أو ذاك . أما إمبـذقليس فيرفض ذلك رفضا باتا وينكره إنكارا قاطعا، فالمـادة موات مطلق لا حياة فيها ، ولا يمكن أن تكمن ذرة واحدة من القوّة بين ثناياها ، وإذن فلم يبق إلا أن نسلم بأن القوة التى تحرك المـادة هى قوة خارجة عنها . ولما كانت حركة المـادة هى إما فى اتصال العناصر أو فى انفصالها . ولما كان الاتصال والانفصال ضدين مختلفين، فلا يمكن أن ينشأ عن قوة واحدة، فـلا بد إذن أن يكون ثمت قوتان متضادتان كذلك، هما عند إمبذقليس قوتا الحب والبغض ، الحب الذى يؤدى إلى التناغم والتناسق والاتحاد بين العناصر، والبغض الذى يؤدى إلى التنافر والتفكك والانحلال بينها، وليس ذلك شططا فى القول، فالحب والكراهية اللذان هما من أخلاق الإنسان إن هما إلا صورة منعكسة من تينك القوتين المتضادتين اللتين تسيطران على الكون جميعا .

والعالم عند إمبذقليس سائر فى حلقة متصلة، يبدأ من حيث ينتهى، وينتهى من حيث يبدأ . فقد بدأ الكون كتلة كرية كانت العناصر الأربعة فيها مؤتلفة، متدخلا بعضها فى بعض، مندمجة

فى وحدة متماسكة ، فلم يكن المـاء منفصلا عن الهواء ، ولا الهواء منفصلا عن التراب ، بل كانت كلها مزيجا انمحت فيه شخصياتها ؛ ولو انتزعت منه قبضة وحللت إلى عناصرها لوجد أنها تتألف من كميات متساوية من تلك العناصر . وقد كانت القوة المسيطرة على الكون إذ ذاك هى الحب الذى ألف هذه الأشتات فكانت خلقا واحدا ، ولكن قوة أخرى أعنى قوة البغض التى تنحو بالكون نحو التفكك كانت تختبئ خارج حدود الكون ، تتحفز للسعى والعمل ؛ فأخذت تتسلل شيئا فشيئا من محيط الكون الخارجى حتى نفذت آخر الأمر إلى قلبـه ومركزه ، وعندئذ أخذت تدب بين العناصر حركة التنافر والانفصال ، بعـد أن كانت وحدة متآخية متعانقة ؛ ولبثت تلك القوة الهدامة تعمل بين عناصر الكون ، فاعتصم الشبيه بشبيهه ، وأخذت كل ذرة تسعى إلى عنصرها وقبيلها ، إلى أن تم الانفصال ، واستقل المـاء كله فى وحدة ، واجتمعت النار كلهـا فى وحدة ثانيـة ، والتقى الهواء كله فى وحدة ثالثـة ، وكون التراب مجموعة رابعة ، وبذلك تم الأمر وانعقد لواء النصر للبغض والتنافر ، واندحر الحب وانكمش ، ولكنه عاد فتغلغل فى الكون ليعيد لنفسه النفوذ والسلطان ، وحاول أن يؤلف تلك العناصر المتنافرة وحدة متناسقة كما كانت أول أمرها ، ولم يزل فى سعيـه لا يثنيـه يأس ولا قنوط حتى تم له ما أراد ، وهزم أمامه البغض هزيمة منكرة ،

وعاد الكون سيرته الأولى مزيجا متحدا، ولكنه لم يلبث أن عاد فبدأ الرحلة من جديد، وتسلل البغض إلى عناصر الكون حتى فصل بينها بعض الشيء، وها هو ذا الكون يسير فى نفس الطريق، طريق التنافر والانحلال، وهو اليوم كما نرى فى مرحلة متوسطة بين الاتصال التام والانفصال التام، وسط بين التآلف الكامل والتنافر الكامل إلا أن منطق السير قد قضى بأن ترجح كفة الكراهية، حتى لنرى الكون أقرب إلى التفكك منه إلى الوحدة، وهو لابد سائر فى الطريق إلى غايتها حتى تستقل العناصر بعضها عن بعض، على ألا يقف الكون عند هذه الخاتمة ويجمد، بل سيبدأ الشوط من جديد وهلم جرا .

الفصل السادس

المـــذهب الذرى
أو
مذهب الجوهر الفرد (Atomism)

أقام هـذا المذهب رجلان ، أما أحدهما "لِيُوسِبُّس" (Leucippus)، فلا يعى التاريخ شيئا من حياته، فلا يذكر متى ولد وأين أقام ، ولا متى أدركه الموت ، إلا أنه يرجح أن يكون قـد عاصر إمبذقليس وأنا كسجوراس . وأما الآخر "ديمقريطس" (Democritus) فقد ولد فى بلد من أعمال "تراقيا" يدعى "أبدرا" (Abdera)، وكان واسع العلم راغبا فى تحصيله رغبة حارة، وقـد وهبه الله بصيرة نافذة وفكرا ثاقبا، بحيث لا نكاد أنواع المعرفة تقع أمامه حتى يلتهمها التهاما فإذا هى جزء منه . وقـد حفزته تلك الرغبة الملحة فى التحصيل الى الرحلة فى أقطار الأرض، فزار مصر وجاس خلالهـا، وعرج على بابل وطوّف فى أنحائها، وقد قيض له أن يعمر طويلا، فلم يمت حتى نيف على التسعين .

كان المذهب الذرى أومذهب «الجوهر الفرد» ثمرة هاتين القـريحتين ، ومن العسـير بل من المستحيل أن نرد لكل منهما

حقه فيه ، فليس لدينا من وسائل الإثبات ما نستطيع به أن نرجع كل فكرة الى صاحبها، ولكننا لا نخطئ إن قلنا إن ليوسبس هو واضع الأساس، وأن ديمقريطس هو الذى أقام البناء وخرّج منه الفصول والفروع ، كما أن له الفضل الأوفر فى إذاعة المذهب حتى كان له من الشيوع عندئذ ما جعله خليقا بالذكر والتسجيل .

أما هذا المذهب فى حقيقته فيكمل النقص فى فلسفة إمبذقليس ، أو إن شئت فقل يصحح أخطاءه ويقوّم ما اعوج من منطقه . فلعلك تذكر أن فلسفة إمبذقليس لم تضف فكرا جديدا ، بل اقتصرت على التوفيق بين فلسفتى بارمنيدس وهرقليطس، فاعترفت مع الأول بدوام الوجود وثبوته ، واعترفت مع الثانى بتحوله وصيرورته ، ولكنها خصت بالدوام مادة الوجود التى ذهبت الى أنها تتألف من أجزاء ، أى ذرات ، لم ينقص عددها ولن ينقص ، ولم تزد ولن تزيد من الأزل الى الأبد ، فهى من هذه الناحية باقية خالدة . أما التغير والتحول ففى انضمام الأجزاء إلى بعضها وانفصالها .

هذا وقد رد إمبذقليس الكون الى عناصر أربعة : التراب والماء والهواء والنار ، لا تفتأ فى اتصال وانفصال يكونان سببا فى نشأة الأشياء واختلاف صفاتها تبعا للاختلاف فى نسبة المزج

بين العناصر . وقد زعم أن ما يدفع المادة الى الالتئام حينا والانحلال حينا آخرهما قوّتان متضادّتان متنازعتان ، أعنى الحب والنفور .

ولو أنعمت النظر قليلا فيما ذهب إليه إمبذقليس لأحصيت عليه مآخذ ثلاثة : فهو أوّلا قد فرض أن مادة الكون مؤلفة من ذرّات لا ينقص عددها ولا يزيد ، ووقف عند هذا الحدّ من القول، وكان خليقا به أن يتناول تلك الذرّات — وهى قطب الرحى من مذهبه — بالتعريف والشرح حتى يقدّم لنا عنها صورة صحيحة .

وثانيا فرض أن تلك العناصر الأربعة التى يتركب منها الكون، والتى تختلف فى خصائصها وصفاتها، يمتزج بعضها ببعض فى نسب مختلفة ، فتنشأ من المزيج صفات الأشياء المتباينة ، فالفرق بين صفات النحاس وصفات الخشب ناشئ من نسب العناصر التى يتركب منها الخشب والنحاس . ومعنى هذا أن خصائص العناصر الأولى أزلية أصلية لم تتفرع عن شىء آخر . وأما خصائص الأشياء فمشتقة من كيفية تركيبها . وفى هذا التفريق بين صفات العناصر وصفات الأشياء التى تركبت منها تناقض ظاهر .

والغميزة الثالثة هى ذلك الرأى الشعرى الذى ارتآه فى الحركة

من أنها تنازع بين الحب والبغض ، فهذا رأى جدير أن يكون من أساطير الأولين أو من خيال الشعراء ، وليس خليقا بالفلسفة التى تقوم على المنطق الصارم .

وكان طبيعيا بحكم تطوّر الفكر أن يجيء بعد إمبذقليس من يصهر هذه الفلسفة ويزيل من جوهرها هذا التناقض وتلك المغامز لتستقيم مع سلامة المنطق ، وقد أدّى تلك الرسالة ليوسبس وديمقريطس مؤسسا المذهب الذرّى ، فقد بدأا بالذرّات يعللانها ويصوّرانها ، فزعما أننا لو حللنا المادة الى جزيئاتها لانتهينا الى وحدات لاتقبل التقسيم ، هى ما أطلقا عليها اسم الذرّات ، أو الجواهر الفردة ، وهى التى تتكوّن من مجموعها مادة الكون ، وهى لا نهائية العدد ، وتبلغ من الدقة حدا يتعذر معه إدراكها بالحواس ، وليست عناصر الكون أربعة كما ذهب إمبذقليس ، إنما هى عنصر واحد متجانس ، لأن الذرّات الأولى متشابهة متجانسة تتساوى جميعا فى انعدام الصفات والخصائص ، إلا أنها تختلف حجما كما تتباين شكلا وقالبا . ولما كانت الذرّات خلوا من الصفات لزم أن تكون هذه الصفات التى ندركها فى الأشياء ناشئة عن كيفية ائتلاف الذرات فى تكوينها للأجسام .

ولكنا مهما جردنا تلك الذرات من الصفات فلا مناص من

أن نضيف إليها واحدة أو اثنتين، فهى صلبة ما دامت قد بلغت حدّا لا تقبل معه التجزئة، وهى كذلك ذات ثقل ووزن، وإن كنّا لا نستطيع أن نقول فى يقين هل أضاف الذريون هـذه الصفة الأخيرة الى الذرات نفسها أم اعتبروها كسائر الصفات التى تنشأ من تحرك الذرات وتجمعها . ومن الأدلة التى تساق فى هذا المقام لترجيح الحكم بأنهـم أضافوا الى الذرات نفسها صـفة الوزن أن الأبيقوريين فيما بعد — وقد أخذوا عن الذريين مذهبهم فى الذرات واتخذوه أساسا لفلسفتهم — كانوا يرون أن للذرات وزنا وثقلا، وقد تكون هـذه إضافة من عندهم، ولكنّا نرجح أن تكون منقولة مع أصلها عن ليوسبس وديمقريطس .

وإذا كانت تلك الذرات أجراما ضئيلة دقيقـة لها سـطوح خارجية محيطة بها، فهى إذن منفصل بعضها عن بعض، ولا بدّ أن يكون — إذن — ثمت شىء بينهـا، وأن يكون ذلك الشىء هو الفـراغ المطلق أو كما يسميه بعضهم الخلاء، أليست الذرات يسـعى بعضها الى بعض فتأتلف أو تتنافر فينضم بعض الى بعض ويدبر بعض عن بعض وهكذا؛ فكيف تتم هذه الحركة التى لا تنقطع بين الذرات إذا لم يكن هناك فراغ تنتقل فيه؟ أعنى أنه لو كان الكون غاصا بالمـادة المتصـلة المتلاصقة لتعذرت الحركة تعـذرا تاما، ما دامت كل ذرة مضغوطة من كل جانب وليس

لديها مجال تتحرك فيه . وبناء على ذلك يكون فى الكون حقيقتان أوليتان : الذرات والفراغ ، أى المادة والعدم ، وهما يقابلان ما يسمى عند المدرسة الإيلية الوجود واللاوجود ، غير أن المدرسة الإيلية كما علمت قد أنكرت اللاوجود إنكارا تاما . وقالت إن الوجود وحده هو الموجود . أما جماعة الذريين فقد أثبتوا الحقيقتين جنبا الى جنب ، فالفراغ المطلق حقيقة واقعة كالمادة سواء بسواء ، والفرق بينهما هو الفرق بين الوعاء الفارغ والوعاء الملىء .

ولكن اذا سلمنا بما يقول الذريون من وجود الفراغ الى جانب المادة ليتيسر لها الحركة ، فمن ذا الذى دفع الذرات الى الحركة أولا ؟ من أين هذه القوة الدافعة التى بعثت المادة على الحركة بعد السكون ؟ نحن لا نملك اليوم ما نعتمد عليه فى الحكم برأى الذريين فى ذلك ، ولكنا لو فرضنا أنهم كانوا كالابيقوريين فيما بعد ، وكانوا قد أضافوا الى الذرات صفة الثقل — كما أسلفنا — يصبح تعليل الحركة عندهم هينا ميسورا . فثقل الذرّات يدفعها الى السقوط المستمر فى الفضاء اللانهائى ، و بدهى أنه كلما كبرت الذرّة ازدادت ثقلا ما دامت الذرّات جميعا متجانسة فى مادتها ، فان كانت هذه الذرّة ضعف زميلتها حجما ، وجب أن تكون ضعفها وزنا كذلك ، ولابد أن يكون الذرّيون قد توهموا مخطئين

أنه كلما ازداد الجسم ثقلا اشتدّت سرعة سقوطه . وبناء على هذه الخطوات الثلاث : اختلاف الذرّات فى الحجم ، فاختلافها فى الثقل فاختلافها فى السرعة ، يحدث أن الذرات الكبيرة السريعة تصدم الصغيرة وتزيحها يمنة ويسرة لكى تشق لنفسها طريق الهبوط ، وأما تلك الذرات المزاحة ذات اليمين وذات اليسار فسرعان ما يلتصق بعضها ببعض فتكوّن نواة تظل تتجمع حولها الذرّات حتى تكون فى النهاية عالما عظيما ، وما أكثر العوالم التى تكوّنت ، وليس عالمنا هذا إلا واحدا منها ، وقد تعود ذرات العالم المتكوّن الى التفرق ثانية ، فينحل وتدركه الخاتمة .

إذن فالمادة متحرّكة أبدا ولا يطرأ عليها السكون ، ولكن هل تسير فى حركتها وفقا لخطة مقدورة مرسومة ، أو أنها تخبط فى ذلك خبط عشواء ؟ هنا لا يتردّد ديمقريطس فى القول بأنها الضرورة الآلية العمياء وحدها هى التى تدفع الذرّات هبوطا الى اسفل ، أو دفعا ذات اليمين وذات اليسار ، دون أن يكون لها قدر معلوم ولا سبب مرسوم ؛ ولكن أنا كسجوراس الذى كان يعاصره ، والذى سنتحدّث اليك عنه فى الفصل الآتى ، كان يعتقد أن ثمت قوة عاقلة رشيدة تدبر تلك الحركة وتملك زمامها ، فتسير بها فى سواء السبيل .

ولم يكن رأى ديمقريطس فى آلية الحركة وفوضاها ليمضى دون

أن يترك أثره العميق فى زعزعة دين اليونان وهـدم آلهتهم، لأنه إن كانت العوالم تسير من تلقاء نفسها لم يعد للانسان فى آلهته أمل يرجوه، بل ذهب ديمقريطس فى الكفر الى حدّ بعيد، فزعم أن فكرة الآلهـة قد نشأت من الخوف من الظواهر التى تحدث فى الأرض حينـا ، وفى السماء حينا ، فتنخلع لهـا قلوب البشر، كالزلازل والبراكين والمذنبات والشهب وما اليها .

ولمـا كان كل شيء فى الكون مؤلفا من ذرّات تختلف شكلا وحجما، كانت النار كأى شيء آخر مركبة من ذرات، إلا أنها ناعمة مستديرة؛ والنفس الإنسانية ليست إلا قبسـا ناريا يتكوّن كذلك من ذرات ناعمة مستديرة، إلا أنها أنقى من النار المعروفة ماء وأشدّ صفاء، فاذا أدركها الموت تفرّقت ذرّاتها .

وقـد أدلى ديمقريطس برأى فى إدراك الحواس للأشـياء، خلاصته أن المرئيات الخارجية تنبعث عنها صور تقع على الحواس فتؤثر فيها ، فتعكس صورها على صفحة الذهن. أما صفات الأشياء كاللون والطعم والرائحة فلا تقوم بالأشياء نفسها، ولكن تنفعل لها حواسنا، ولذلك نختلف فى مقدار التأثر بها .

ويجمل بنا أن نختم القول عن المذهب الذرى برأى ديمقريطس فى السعادة ، وإن لم يكن قائمـا على نظرية الذرّات ، فهو ينصح

للإنسان أن يمتع نفسه ما وسعته المتعة، وألا يسىء اليها أو يكدر صفوها ما استطاع الى ذلك سبيلا ؛ وليست السعادة مرهونة بالقصور المشيدة والضياع الفسيحة ، إنما هى متوقفة على الحالة النفسية وحدها ، فكلما ازدادت هدوءا وصفاء ازداد المرء سعادة ونعيما، والسبيل المؤدية الى ذلك هى اعتدال الحاجات وبساطة العيش .

الفصل السابع

أناكسجوراس (Anaxagoras)

ولد فى كلازومينى (Clazomenea)، بلد من بلاد آسيا الصغرى نحو سنة ٥٠٠ ق. م، من أسرة نبيلة، وقد بسط الله له فى الرزق فكان غنيا واسع الثراء، ولكن التكاثر لم يلهه عن طلب العلم، فلم يلبث أن خلف وراءه أرض الوطن ينشد الحكمة، ثم قصد إلى أثينا، ولم تكن بعد قد فتحت أبوابها لتستقبل الفلسفة، فكان أناكسجوراس أول من غرس بذورها فى أرضها، ومنذ ذلك الحين أصبحت أثينا مركزا للفكر عند اليونان، ولم يمكث أناكسجوراس فى هذا البلد طويلا حتى توثقت أواصر الصلة بينه وبين أعلام الرجال فى ذلك الوقت، فكان صديقا حميما لبركليس (Pericles)، ذلك السياسى العظيم، ويوريبيدس (Euripides)، الشاعر المعروف؛ وقد كلفته صداقة بركليس ثمنا غاليا: ذلك أن حزبا سياسيا قويا كان يعارض بركليس ويكيد له ولأصحابه، ففكر — فيمن مكربهم — بهذا الصديق أناكسجوراس الذى لم تعنه السياسة فى كثير ولا قليل. ولكن حسبه جريمة أن يتصل الود بينه وبين بركليس، فرماه رجال ذلك الحزب بالإلحاد،

لتحق عليه لعنة الله والناس . ألم يقل أنا كسجوراس إن الشمس صخرة ملتهبة، وإن جرم القمر من تربة؟ فيالها زراية بالشمس والقمر، وهما عند اليونان إلهان يتزلان من قلوبهم أسمى منازل التقديس، حتى أفلاطون وأرسطو كانا يريان أن النجوم كائنات إلهية . وما أسرع ما سيق أنا كسجوراس إلى هيئة القضاء لترى رأيها فيه ، ولكنه فر من المدينة هاربا بعون صديقه بركليس ، وأخذ سمته نحو وطنه فى آسيا الصغرى ، حيث استقر فى مدينة لا مبسا كوس (Lampsacus) ، وظل بها حتى فاض روحه بعد أن بلغ من العمر اثنين وسبعين سنة . وقد دوّن فلسفته فى رسالة كانت شائعة متداولة فى عهد سقراط ، ولم يبق لنا منها اليوم إلا أجزاء منثورة .

أقام أنا كسجوراس فلسفته على نفس الأساس الذى اتخذه من قبله إمبذقليس وطائفة الذريين ، فأنكر الصيرورة المطلقة التى تذهب إلى تحوّل الكون تحوّلا مستمرا من حالة الوجود إلى حالة اللاوجود، ومن حالة اللاوجود إلى حالة الوجود، لأنه يعتقد أن المادة لا تنشأ ولا تفنى . فينبغى أن نلتمس علة التحول الذى يطرأ على الأشياء فى اتصال أجزاء تلك المادة وانفصالها . يقول أنا كسجوراس : « لقد أخطأ اليونان فى زعمهم أن الأشياء تحدث وتزول ، وليس فى حقيقة الأمر نشأة وزوال ، إنما هو اتصال

وانفصال يطرآن على مادة موجودة فعلا، وكان أقرب إلى الصواب أن تسمى هاتان تكوينا وانحلالا » .

استعرض أناكسجوراس آراء السابقين ، فرأى الذريين يزعمون أن عنصر الكون ذرات متجانسة الجوهر مختلفة الصورة، ورأى إمبذوقليس من قبلهم يذهب إلى أن أصل العالم عناصر أربعة ، فرفض المذهبين جميعا ؛ فليس مصدر الأشياء عنصرا واحدا هو الذرات ، ولا عناصر أربعة، بل إن أنواع المادة على اختلافها سواء فى الاصالة والأولية ، فليس ما يبرر أن نلتمس أصل الذهب فى التراب أو النار ، والخشب فى الهواء أو الماء، ولم لا يكون الذهب والتراب والخشب والحديد والنحاس والعظم والشعر والماء إلى آخر هذه المواد التى تصادفنا فى الكون أنواعا أولية وعناصر أساسية لم ينشأ أحدهما من الآخر؟ وإذن ففى الكون من الأصول والعناصر بمقدار ما فيها من مواد . هذا وقد أنكر أناكسجوراس على طائفة الذريين مازعموه من إمكان تقسيم المادة إلى ذرات لا تقبل التقسيم ، وأكد أن المادة تتجزأ إلى ما لا نهاية .

وقصة الكون هى أن تلك الملايين من العناصر المادية كانت فى الأزل خليطا متماسكا فى كتلة تمتد فى المكان الى مالا

نهاية، ثم بدأت المواد سيرها بأن أخذت تنحل و ينفصل بعضها عن بعض، ليسعى كل شبيه الى شبيهه، فذرات الذهب الى ذرات الذهب، وأجزاء النحاس الى أجزاء النحاس، والكمال الذى تنشده هو استقلال كل من تلك العناصر استقلالا لا يشوبه ذرة واحدة من عنصر آخر؛ ولكن هذه الغاية التى تقصد اليها المادة لا تدرك فى أعوام ولا دهور، كلا بل هى ضرب من المستحيل الذى لن يدرك الى أبد الآباد؛ ذلك لأن المادة كما سبق لنا القول ممكنة التقسيم الى ما لا نهاية له من الذرات . وهذه الذرات اللانهائية لكل عنصر من عناصر المادة منبثة فى العناصر الأخرى بحيث يستحيل أن تتجمع كلها فى كتلة واحدة، فليس الى حصر الأجزاء اللانهائية من سبيل . وعلى ذلك فلن تخلص مادة من شوائب المواد الأخرى، ولو التمست قطعة من مادة خالصة لا تعلق بها ذرات غريبة عنها فلن تظفر بما تريد، وكل ما عساك أن تصادفه شىء يقرب مما تبغى، فهذا الذى اصطلحنا على تسميته ذهبا ليس فى حقيقة الأمر ذهبا خالصا، إنما هو أقرب المواد الى الذهب، لأن أجزاء الذهب فيه كثرة غالبة، تخالطها قلة من أجزاء المواد الأخرى، وقل مثل ذلك فى سائر العناصر .

يتضح من ذلك أن المادة قد دبت فيها الحركة لكى يسعى الشبيه منها الى شبيهه، ولما كانت هذه الغاية مستحيلة الحصول

فستظل الحركة دائبة الى الأبد، وهنا نقف مع أناكسجوراس كما وقفنا مع إمبذقليس وجماعة الذريين، نسائله عن تلك القوة التى دفعت المادة الى الحركة بادئ الأمر، فمن ذا الذى بعث فى المادة الميتة السعى والحركة؟ والواقع أن نبوغ أناكسجوراس وعبقريته منحصران فى الإجابة عن هذا السؤال، ولولا رأيه فى الحركة والقوة الدافعة لما كانت له فلسفة تستحق النظر، فأنت تذكر أن إمبذقليس قد ذهب الى أن الحب والنفور هما القوتان الدافعتان اللتان تفسران المادة على الاتصال دهرا والانفصال دهرا، ثم تبعه الذريون فذهبوا الى أن مبعث الحركة هو سقوط الذرات المادية سقوطا آليا فى الفضاء، فلا تسير على هدى، ولا تقصد الى غاية كما يقول ديمقريطس. وكلا المذهبين — كما ترى — يتعلق بالمادة ولا يعدو نطاقها، فأجزاء المادة تتدافع أو تتجاذب من تلقاء نفسها دون أن يشرف على سيرها سلطان بصير. أما أناكسجوراس فقد خطا بالفلسفة خطوة جديدة، سمت بها عن مستوى المادة، فذهب إلى أن القوة التى تدفع المادة وتسيرها هى عقل حكيم رشيد، ذكى بصير[1] يولد الحركة فى المادة إقبالا وإدبارا حتى تتكون منها العوالم. لقد بهر أناكسجوراس ما يشمل الكون من نظام وجمال وتناسق، فأدرك على الفور أنه

(١) يسمى هذا العقل الحكيم فى عرف الفلسفة « نوسا » Nous .

يستحيل على قوة عمياء أن تخرج هذا العالم الدقيق الجميل المتناغم ، فهو — كما يظهر — لا يخبط فى سيره خبط عشواء ، بل يقصد إلى غرض محدود ؛ و إن الطبيعة لتضرب الأمثال كل يوم على أن لها فكرة تسعى إلى تحقيقها . وكيف يسيغ العقل أن يكون تناسق الكون وجماله ونظامه من فعل قوة آلية لا تعرف التناسق والنظام ؟ وهل تنتج هذه — إذا أطلق لها الأمر — إلا عماء وفوضى ؟ فلا يجد أناكسجوراس سبيلا إلى الشك فى أن عقلا ذكيا يدبر المادة و يحكمها ، وهو الذى رسم لها خطة السير ، ونسق بين أجزائها ، وخلع عليها هذا الجمال الفاتن الخلاب .

هذا الإدراك للقوة العاقلة هو انتقال بالفلسفة من طور إلى طور ، إذا جرينا مع القائلين بأن أناكسجوراس قد اعتبر ذلك العقل روحا خالصا مجردا ولم يلبسه لباسا من المادة ، وقد حكى عنه هذا القول أرسطو وهو قريب العهد بأناكسجوراس ، و يمكن أن يتخذ حجة يعتمد عليها ، فهو يشير إشارة واضحة إلى أن أناكسجوراس قد تخلص من المادة حين فكر فى ذلك العقل ، بجرده عن الأجسام تجريدا مطلقا ، وقد تبع أرسطو فى ذلك طائفة من أبرع كتاب الفلسفة فى العصر الحديث ، أمثال « زلر Zeller » و « اردمان Erdmann » ، إلا أن فريقا آخر من مؤرخى الفلسفة ،

أشهرهم الأستاذ « بيرنت Burnet » ، يعتقد أن أنا كسجوراس كان كسابقيه عاجزا عن التفكير المجرد الصحيح ، فألبس العقل الذى ذهب إلى وجوده صورة مادية ، وحجتهم فى ذلك أنه أضاف إليه صفات توصف بها المادة وحدها ، فقال عنه : « إنه أكثر الأشياء دقة ونقاء » ، وإنه « صاف لا تشوبه شائبة من العناصر الأخرى » . والدقة والنقاء والصفاء وما إليها هى صور للأجسام المادية ، والفكرة المجردة المطلقة لا تعرف شيئا منها . كذلك يحتج هذا الفريق من الكتاب بأن أنا كسجوراس كثيرا ما تحدّث عن العقل بالكبر ، وهذا كمٌّ لا ينصب إلا على المادة المحسة وحدها . وخلاصة القول أن هذه الطائفة من المؤرخين لا تميل إلى الأخذ بالرأى القائل بأنّ أنا كسجوراس استطاع أن يدرك عقلا مجردا عن الجسم ؛ والأرجح أن أنا كسجوراس أدرك القوّة العاقلة المجردة ، وأن رأى أرسطو فيه أقرب إلى الصحة ، وأن الأدلة التى احتج بها بيرنت وأمثاله مردودة . فالصفات المادية ليست قاصرة على المادة وحدها ، وكثيرا ما نطلقها على القوى المجردة ، فإذا قلنا إن أرسطو رجل ذو فكر ثاقب وأن أفلاطون ذو بصيرة نافذة ، أيكون معنى ذلك أننا نريد حقا أن فكر أرسطو يثقب الأجسام كما تثقبها الإبرة ؟ وأن بصيرة أفلاطون تنفذ كما ينفذ المسمار؟ لا ، بل هى مجازات لغوية كثرت فى اللغات كثرة

عظيمة بسبب أن اللغة تنشأ فى أوّل عهدها وتدرج بين المحسات، فتكون ألفاظها متعلقة بالأشياء المادية التى تقع تحت الحس، فلما تطوّر الفكر البشرى ووصل إلى مرتبة التجريد، أى التفكير فيما ليس له صور مادية، اضطر اضطرارا أن يستعير هذه اللغة التى خلقت فى أوّلها لما يقع تحت الحواس، ليعبر بها عن معقولاته المجردة؛ وإذن فمن الغبن أن نستند على الصفات المادية التى أطلقها أنا كسجوراس على العقل ونحكم بأنه تصوّر العقل فى صورة مادية .

وأما وصفه العقل بالكبر، وأن يظن لذلك أنه قد تصوّر العقل مادة تشغل حيزا، فذلك اعتساف فى الحكم، لأننا اذا قلنا إن عقل أفلاطون أكبر من عقل فلان، فلا يكون معنى ذلك أن تفكير أفلاطون يشغل حيزا من المكان أكبر مما يشغله تفكير فلان، إنما هى مقارنة نسبية أجريناها لندرك قوة هذا منسوبة الى ذاك، ولسنا نشك فى أن ذلك ما قصد اليه أنا كسجوراس حين قال : إن العقل الذى يحكم الكون متجانس فى جوهره، ولكنه يختلف صغرا وكبرا باختلاف الأجسام التى يحل فيها، فالعقل الأكبر يدبر العالم بأسره، وهو لا يختلف فى طبيعته عن العقل الأصغر الذى يسيّر الإنسان فالحيوان فالنبات .

والخلاصة أن أنا كسجوراس لم يصوّر لنفسه العقل الذى

فرض وجوده فى صورة مادية، بل كان أول من ميز تمييزا واضحا بين عنصرى العقل والمادة، بعد أن كانت الفلسفة لا تعترف إلا بالمادة وحدها، وقد بعثه على الاعتقاد بوجود العقل عاملان: الأول ما قدّمنا من أنه رأى ما فى الكون من نظام وتناسق وجمال مما يستلزم قوة مدبرة عاقلة . والثانى هذه الحركة التى تدب فى الأشياء ، والتى تسلك فى سيرها سبيلا مستقيمة مؤدّية الى غرض مقصود، فذلك العقل هو الذى دفع المادة الأولى التى كانت مزيجا من أخلاط العناصر المختلفة الى الانحلال التدريجى، وإلى التئام العناصر المتشابهة منها ؛ ولما كان العقل سببا للحركة ، فبدهى أن يكون هو نفسه لا حركة فيه ، لأنه لو لم يكن كذلك لاستلزم بدوره محركا وهلم جرا .

تناسق المادة من ناحية وحركتها من ناحية أخرى كانا إذن مقدمتين خلص منهما أناكسجوراس الى نتيجة منطقية، هى وجود العقل المدبر الرشيد الذى يعمل على التناسق والجمال بين أجزاء المادة، والذى يبعث المادة على الحركة الدائبة . ومعنى ذلك بعبارة واضحة أن أناكسجوراس لم يستنتج من دقة النظام فى الكون وجود القوة الخالقة، بل القوة المنظمة، والفرق واضح بين القولين ؛ فأنت إذا صادفت آثارا لمدينة قديمة فى عرض الصحراء، شيدت دورها ونسقت طرقاتها ، سار بك المنطق الى

نتيجة محتومة هى أن عقلا مدبرا أشرف على إقامة تلك الدور وتنظيمها ، ولكنك تخطئ خطأ واضحا لو زعمت أن نظام التشييد وجمال تنسيقه دليلان على أن عقلا خلق المادة التى أقيمت بها الدور .

إذن فالعقل عند أنا كسجوراس لم يخلق المادة من عدم ، بل العنصران قديمان أزليان نشأ كل منهما بذاته ، ثم طرأ العقل على المادة فبعث فيها الحركة والنظام بأن اندس فى مركز تلك الكتلة المادية الأولى ، التى تمتد الى اللانهاية ، والتى امتزجت فيها ألوان المادة امتزاجا بلغ حد الاندماج ، ولما استقر العقل فى قلب المادة اضطرب بالحركة ، فاهتزت النواة المركزية من المادة ، ثم أخذ نطاق الحركة يتسع من تلقاء نفسه ، كما تلقى بالحجر فى الماء فتحدث موجة دائرية تأخذ فى الاتساع تدريجا حتى تشمل المحيط بأسره ، وكانت الحركة كلما انبسط نطاقها تناولت مادة جديدة فدفعت بها الى الحركة وهلم جرا ، وسيظل تيار الحركة الى الأبد يوسع من نطاقه و يتناول جديدا من المادة ، يسعى بدوره الى التماس أشباهه من المادة ليندمج فيها ، فالذهب يعتصم بالذهب ، والخشب يلتئم بالخشب ، والماء يلتقى بالماء ... وأول ما انفصل من الذرات ما توافر فيها الحرارة والجفاف والخفة ، فاجتمعت وكوّنت الأثير أو الهواء العالى ، ثم جاءت بعد الأجزاء الباردة الرطبة

المظلمة فكوّنت الهواء السافل ، ثم دار الهواء السافل حول المركز فنشأت الأرض وانداحت قرصا مسطوحا يسبح فوق الهواء ، وكل أجرام السماء قطع صخرية انتثرت من الأرض نتيجة لدورانها ، فالقمر جزء من الأرض يعكس أشعة الشمس فيبدو لسكان الأرض مضيئا . وقد كان أنا كسجوراس بهذا الرأى أول من علل ضوء القمر على الوجه الصحيح ، كما أنه أول من فسر الكسوف والخسوف تفسيرا يتفق مع الرأى الحديث ، ولقد كان يعتقد أن هناك كثيرا من العوالم الأخرى غير عالمنا هذا بشموسها وأقمارها ، وأنها جميعا مأهولة بالسكان ، ويذهب الى أن أصل الحياة جراثيم كانت تسبح فى الجو ، فساقتها مياه الأمطار الى الأرض حيث تكاثرت وتنوعت على الوجه الذى نرى .

وصفوة القول أن لفلسفة أنكسجوراس طابعين مميزين : فهو أوّل من فصل العقل عن المادة ، فاتجهت أنظار الفلاسفة من بعده الى هذه الناحية الجديدة — العقل — يتخذونها دون ظواهر الطبيعة موضوعا لدرسهم ، وثانيا : قد حطم النزعة الآلية التى سارت قبل عهده ، إذ كانت تفسر الأحداث بعللها ، أما هو فقد اتجه بتفسير الظواهر الى أغراضها وغاياتها .

غير أنه بالغ فى هذين الاتجاهين حتى كانا موضع خطئه كما

أنهما موضوع شهرته ، فقد أسرف فى فصل المادة عن العقل وجعلهما أزليين أبديين، فكان اثنينيا بالغا، فلا هو فرض المادة أصلا للكون وفرع عنها العقل فيكون واحديا فى ماديته، ولا هو اكتفى بأن يكون العقل جوهرا للكون ، وأن تكون المادة من خلقه وإنشائه فيكون واحديا فى عقليته ، ولكنه أثبت كلا العنصرين وسلم بهما معا . هذا وقد أراد أن يجعل العقل أساسا للحركة حتى تكون الحركة مبصرة فى سيرها ، ولكن لم يسعفه التطبيق الصحيح، فزعم أن العقل حرك النواة المركزية فى المادة، ثم ترك الحركة توسع من دائرتها بطريقة آلية شيئا فشيئا، فكأنما انقلب العقل قوة آلية ، وكأنه انكفأ بذلك راجعا الى حيث كان أسلافه من قبل .

الفصل الثامن

السوفسطائيون (The Sophists)

كان أنا كسجوراس خاتمة تلك المرحلة الأولى من مراحل الفلسفة اليونانية ، وقد خطا بالفلسفة خطوة جريئة فأخرجها من الطبيعة المادية ، ونحا بها نحوا جديدا فى البحث . إذ أيقن أن المادة وحدها لا يمكن أن تنتهى الى هذا التناسق والتناغم والجمال ، بل لابدّ أن عقلا حكيما مدبرا يسلك بالمادة سبيلا سويا فى هدى وبصيرة، الى غاية معلومة مقصودة . وبهذا فرق أنا كسجوراس للمرة الأولى فى تاريخ الفلسفة بين المادة المجسدة، وبين القوة العقلية المجرّدة، التى تحكم فى تلك المادة، بين الجسم والعقل، بين الطبيعة والإنسان، فانصرفت الفلسفة منذ ذلك الحين الى هذا الإنسان وخصته بالبحث والدرس ، وكان أوّل من شق هذه الطريق هم جماعة السوفسطائيين .

ويجمل بنا قبل أن نتناول بالشرح آراءهم . أن نلقى نظرة عجلى على بلاد اليونان فى عصرهم حتى نلم إلمامة سريعة بحالتها الدينية والسياسية والاجتماعية ؛ وسنرى فى وضوح وجلاء أن السوفسطائيين لم يخلقوا فلسفتهم من عدم بل انتزعوها من بيئتهم

فجاءوا صورة دقيقـة لعصرهم ، ولسانا ناطقا يعبر عمـا كان يخالج النفوس فى ذلك الحين .

أرض اليـونان وعرة المسالك ملتوية الأديم ، تنهض على صدرها الحزن الجبال ، تحصر بينهـا طائفة من الأودية ، نشأت فى أكنافها مدن متفرقة لا يتصل بعضها ببعض فى سهولة و يسر ، فلم تكن اليونان أمة واحدة تشرف عليهـا حكومة واحدة ، بل كانت كل مدينة من تلك المدن مستقلة تحكم نفسها بنفسها ، وتضع ما يطيب لها من قوانين ؛ وكان معظم تلك المدائن بالغا من الصغر حدا بعيـدا حتى لم يتجاوز عدد سكان بعضها عددا ضئيلا من الناس ، يستطيع أفرادها أن يلتقوا جميعا فى مكان بعينه ، يناقشون فى أمور الدولة و يتناولون قوانينها ونظمها بالتعـديل والتهذيب ؛ و إذن فلم تكن المجالس النيابية كما نعرفها اليوم معروفة لديهم ، لأن الحاجة لم تضطرهم إلى طريقة الانتخاب ، فكان كل يونانى يمثل نفسه و يساهم فى السياسة والتشريع ، وقد أدى تفرق القوم فى مدائن مستقلة إلى تنافرهم وتناكرهم ، فتولد بينهم شعور المنافسـة ، وتمكنت من نفوسهم العصبية للبـلد ، بحيث كانت مصلحة المدينة فوق مصلحة الدولة ، وأخذت نزعة الأنانية تتسع من عصبية للمدينة إلى عصبية الفرد لشخصه ، فأصبح صالح الفرد فوق صالح مدينته ، وهكذا استولى على الناس حب النفس واعتد

كل فرد بذاته، يود لو يرتفع على حساب مواطنيه، ولعل هـذا التطرف فى تقدير الشخص لنفسه نتيجة طبيعية لمـا أصاب الفرد من إهمال و إذلال أيام كان زمام الأمر فى أيدى النبلاء .

وقد ساير الديمقراطية فى تطورها انحلال فى العقيدة الدينية ، فلم يلبث الناس أن نبـذوا آلهتهم القديمة وراء ظهورهم ، لأنهم شعروا بعد أن استنارت عقولهم أن تلك الآلهة لم تكن جديرة بالعبادة والتقـديس ؛ وما ظنك بآلهة نسبت إليهـا كل صنوف النقص والفجور ، كما صوّرهم شـعراء اليونان فيما رووا من شعر وأساطير ؟ هـذا إلى تقدم العلم والفلسفة من ناحيـة أخرى ، فاكتسحت العقائد العتيقة البالية من الصدور، وأصبح النـاس يعللون ظواهر الكون تعليـلا طبيعيا دون أن يردوها إلى قوى الآلهة . ولقد مر بنا فى الفصول السابقة أن بعض الفلاسفة كانوا يناصبون الدين العداء ، فى غير تكتم ولا خفاء، فنقد إكزنوفنس آلهة الشعب ،وحاول ديمقريطس أن يفسر تقديس الآلهة بالخوف من ظواهر الكون .

طغت على اليونان موجة من الشك، وعمد الناس إلى القديم يهدمونه بكل ما وسعهم من معاول، فاندكت الأرستقراطية دكا وقام على أنقاضها بناء الديمقراطية، ومحا العلم والفلسفة عقائد الدين

الجامدة، ولم تكد تهوى هاتان الدعامتان حتى انهار فى أثرهما كل شيء، فانحلت الأخلاق والعادات، وذهبت هيبة السلطان واحترام التقاليد، واتخذ الجيل الناشئ من عقائد أسلافه موضوعا للسخرية والفكاهة، وحطم القوانين والأخلاق باعتبارها أغلالا تلجم الإنسان وتعوق غرائزه الطبيعية . ولم يكن السوفسطائيون إلا مرآة مجلوة انعكست على صفحتها صورة هذا التيار الجارف، فمثلوا بفلسفتهم وتعاليمهم ما بدا من القوم فى حياتهم العملية من ميول ونزعات .

لم يكن السوفسطائيون مدرسة فلسفية كالفيثاغوريين أو الإيليين، لها آراء خاصة تربطها عقيدة فلسفية، إنما كانوا طائفة من المعلمين متفرقين فى بلاد اليونان اتخذوا التدريس حرفة، فكانوا يرحلون من بلد إلى بلد يلقون المحاضرات ويتخذون لهم طلبة ويتقاضون على تعليمهم أجرا . وكان هذا من أسباب كرههم، لأن ذلك لم يكن عادة الشعب اليونانى من قبلهم .

وكانوا يعلمون موضوعات مختلفة يتطلبها الشعب إذ ذاك، فبروتاجوراس (Protagoras) — مثلا — كان يعلم قواعد النجاح فى السياسة، وجورجياس (Gorgias) كان يعلم البلاغة وعلم السياسة، وبروديكوس (Prodicus) قواعد النحو والصرف، وهبياس (Hippias) التاريخ والطبيعة والرياضة . وعلى العموم

كان غرضهم تعليم اليونان ليكونوا وطنيين صالحين للحياة ، وكانت السياسة والاشتغال بها أكبر شاغل لعقل اليونان اذ ذاك ، وكان الطموح لشغل منصب سياسى كبير مستوليا على أذهان كثيرين ، وقد ساعد على ذلك سيادة الديمقراطية يومئذ ، فكان أهم ما يحتاج اليه الطالب البلاغة والإلقاء والقدرة على الجدال حتى يستطيع أن يواجه كل مسألة تعرض ، إما بفكرة صحيحة أو بلعب بألفاظ لإفحام السائل ؛ لذلك كان من أهم تعاليمهم علم البلاغة ، وهم يعدون بحق مؤسسى هذا العلم . وكان ذلك يكون محمودا لو أنهم وقفوا موقفا صحيحا فى تعليم البلاغة ، وخدموا بها الحقيقة حيث كانت ، ولكنهم قصدوا الى تعليم الشباب كيف يخدمون الفكرة كائنة ما كانت ، وعلى أى وجه كان ، بالحق أو بالباطل ، فكان شأنهم شأن محام يخدم قضيته من أى سبيل ، حتى روى عن أحدهم « جورجياس » أنه قال : ليس من الضرورى أن تعلم شيئا عن الموضوع لتجيب ؛ وقال إن فى استطاعته أن يجيب كل سائل عن كل ما يسأل . لذلك كانوا يعلمون كيف يكسبون خصومهم بكل الوسائل ، باللعب بالألفاظ ، بالاستعارات والكنايات الجذابة ، بخداع المنطق وتمويه الحقيقة . ومن أجل ذلك سمى اللعب بالألفاظ والتهريج فى الحجج « سفسطة » اشتقاقا من السوفسطائيين (١) .

(١) مع أن كلمة السوفسطائيين فى الأصل مأخوذة من « سوفرس » ومعناها « الحكيم » .

ترى من ذلك أن السوفسطائيين قد اتجهوا بعنايتهم إلى الحياة العملية دون الفلسفة النظرية التى تبحث عن الحقيقة الخالدة ، وانصرفوا إلى تدريب الشبان لنيل مجد الحياة السياسية من أخصر الطرق ، وقد وصف السوفسطائيون بأنهم كانوا يعلمون الفضيلة ولكن يجب أن نشير إلى أن كلمة الفضيلة فى ذلك الحين لم يقصد بها المعنى الأخلاقى الذى تدل عليه الآن ، بل عبر بها اليونان عن مقدرة الشخص على أداء وظيفته فى الدولة بكفاية ونجاح ، ففضيلة الطبيب معالجة المرضى ، وفضيلة الرائض تدريب الخيول . ولما كان السوفسطائيون يدرّبون الشباب ليجعلوا منهم مواطنين صالحين للظروف السياسية التى تحيط بهم ، فهم معلمو فضيلة بهذا المعنى .

وأقدم السوفسطائيين عهدا هو بروتاجوراس الذى ولد فى أبديرا حوالى سنة ٤٨٠ ق . م . وأخذ يتجوّل فى أنحاء اليونان حتى استقر فى أثينا ولبث بها شطرا من حياته غير قصير ، وأخرج كتابا فى الآلهة استهله بهذه العبارة : « أما الآلهة فلا أستطيع أن أجزم بوجودهم أو عدم وجودهم ، ولا أن أتصوّر أشكالهم ، وهناك من العوائق الكثيرة ما يحول دون الوصول إلى المعرفة الصحيحة ، منها غموض الموضوع وقصر حياة الإنسان » . ولكن لم يظهر الكتاب فى الناس حتى رمى بالإلحاد ، وأحرق الكتاب علنا ، وفرّ بروتاجوراس هاربا

من أثينا وقصد إلى صقلية، ولكن السفينة ارتطمت به فى الطريق فغرق حوالى سنة ٤١٠ ق . م .

أما المحور الذى دارت حوله فلسفة بروتاجوراس بل فلسفة السوفسطائيين جميعا ، فهو عبارته المشهورة : « الإنسان مقياس كل شيء » وكانت هذه الجملة تمثل ميول الناس فى ذلك العصر وهى أساس تعاليمهم كلها ، وهانحن أولاء نتناولها بالشرح والتعليق :

كان الفلاسفة قبل السوفسطائيين يفرقون بين الحس والعقل ، ويفرقون بين ما يدرك بالحس وما يدرك بالعقل ، ويرون أن الحقيقة تدرك بالعقل لا بالحس ، وممن ذهب إلى هذا الفلاسفة الإيليون ، فقالوا إن الحق يدرك بالعقل ، أما الحواس فغاشة خداعة ، وكان هؤلاء الذين يرون التفريق بين الحس والعقل يقولون إن حس كل إنسان خاص به ، أما العقل فقدر مشترك عام ، ومن أجل هذا لا يستطيع الإنسان أن ينقل احساسه الى إحساس غيره ، فأعمى اللون الذى لا يدرك اللون الأحمر مثلا لا يمكنك أن تنقل إحساسك باللون الأحمر اليه ، ولكن يمكن أن تنقل فهمك لشيء الى شخص آخر ، كذلك اذا عرض مثلثان على جماعة من الناس فقد يراهما شخص متساويين ، وقد يراهما الآخر مختلفين ، ولا سبيل من طريق الحس لتفاهمهما ، ولكن يمكن

أن يقام البرهان العقلى على تساويهما، فاحساسى خاص بى لا يشاركنى فيه غيرى ، أما عقلى فعام ، أعنى أن فيه قدرا مشتركا بينى وبين الكائنات العاقلة .

جاء السوفسطائيون فأنكروا هذا ، كان الاعتقاد من قبلهم أن هناك فرقا بين الوجود الذهنى والوجود الخارجى ، وبعبارة أخرى أن هناك فرقا بين ما أدركه أنا من الشيء وبين الشيء فى الخارج . فقد أنظر الى الأرض فأراها مسطحة وهى فى الخارج وفى حقيقة الأمر مكورة، وقد أرى السراب ماء وفى الخارج لا ماء، فالشيء فى الخارج موجود استقلالا عن ذهنى وحواسى ، ولكن هؤلاء السوفسطائيين أتوا ينكرون هذا أيضا، فبروتاجوراس كان يعلم أن ليس هناك وجود خارجى مستقل عما فى أذهاننا ، فما يظهر للشخص أنه الحقيقة يكون هو الحقيقة له ، فاذا اختلفنا فى رؤية شيء ، فما أراه أنا حق بالنسبة لى وما تراه أنت حق بالنسبة لك . واستمر بروتاجوراس فى نظريته فقال : ليس هناك خطأ ، بل مستحيل وجود الخطأ ،فكل ما تراه صواب لك، بل لفظتا الخطأ والصواب لا معنى لهما ، فليس هناك شيء يسمى حقا فى ذاته أو فى الواقع أو نحو ذلك . ويظهر أن الذى دعا بروتاجوراس الى هذا أنه رأى أن المعلومات التى تصل إلينا إنما تصل من طريق الحواس،

وإدراك الحواس مختلف عند الناس، فلا يمكن الاعتماد عليها لإدراك أن هناك شيئا حقا خارجيا في الواقع .

وتابعه على ذلك جورجياس السوفسطائي ، فقد وضع كتابا عنوانه "الطبيعة أو اللاوجود" حاول فيه أن يقيم الدليل على هذه القضايا الثلاث "لا شيء موجود" ، "إن وجد شيء فلا يمكن أن يعرف" ، "وإذا أمكن أن يعرف فلا يمكن إيصاله الى الغير" .

أما القضية الأولى التي تقرر أن لا شيء موجود ، فقد تابع فيها الفلاسفة الإيليين الذين أنكروا وجود الأشياء التي تقع تحت الحواس ، والذين أثبتوا أن صفة الوجود وحدها هي الموجودة . أما كل هذه الأشياء التي تملأ جوانب الكون والتي تطرأ عليها الحركة والتغير فباطلة خدعتنا بها الحواس ، وكان جورجياس يستعير منهج زينو من قبله في الجدل ، ويعتمد على بارمنيدس في آرائه في أصل الكون ليثبت بذلك بطلان المحسات ، فكان مثلا يقول : إذا كان ثمت في الوجود شيء فلا بد أن تكون له بداية، وهو إما أن يكون قد نشأ من العدم ، أو من وجود سابق له ، فأما النشأة من العدم فمستحيلة ، لأن شيئا لا يخرج من لا شيء ، وأما تسلسله من وجود قبله فهذا ينفي أن تكون له بداية ، وإذن فلا شيء موجود .

وأما القضية الثانية التي تقرر أنه حتى لو فرضنا وجود شيء فلا تمكن معرفته، فهي نتيجة لازمة لعقيدة السوفسطائيين في اعتماد تحصيل المعرفة على الحواس وحدها دون العقل ، وما دامت إدراكات الحواس تختلف عند الأشخاص ، بل تختلف عند الشخص الواحد في الظروف المختلفة ، فلا يمكن الجزم بحقيقة الشيء كما هو ، وترتيب المعرفة على الحواس يؤيد أيضا قضية جورجياس الثالثة ، لأن ما يصل عن طريق الحس لا يمكن نقله إلى شخص آخر .

وقد تابع من أتى بعد من السوفسطائيين هذه التعاليم وطبقوها على السياسة والأخلاق . فقالوا اذا لم يكن هناك حق في الخارج ، وكان ما يظهر للشخص أنه حق فحق بالنسبة اليه وحده فلا يمكن أن يكون هناك قانون خارجي أخلاقي عام يخضع له الناس جميعا ، وانما المسألة ترجع الى إحساس الشخص نفسه ، فما تراه حقا فحق لك ، وما رأيت عمله فاعمله ويكون عمله مشروعا .

ويتبع هذا رأيهم في القانون فليس هناك قانون عام مؤسس على العدالة أو نحو ذلك ، لأنه ليس هناك عدالة عامة بالمعنى الذي يفهمه الناس . وليس هناك قانون عادل في نفسه ، وإنما قوانين الدولة كما قال بولس (Polus) وثراسيماكوس (Thrasymachus)

اختراع الضعفاء ليخضعوا بها الأقوياء وليختلسوا منهم ثمار قوتهم، وإذا بلغ إنسان من القوة مبلغا يستطيع معه الخروج على القانون من غير أن يعاقب فله الحق فى الخروج . لذلك يعدّون أول من رأى أن القوة هى الحق .

وهــذه التعاليم كما ترى تعاليم هــدّامة لكل نظام اجتماعى ، للدين، للأخلاق، لكل نظم الدولة ؛ ومن ثم كانوا مثارا لسخط من أتى بعدهم من الفلاسفة، وموضعا لانتقادهم وهدم تعاليمهم، ولكنهم من غير شك نشروا التعليم فى بلاد اليـونان ، وهيجوا الأفكار للبحث والمناقشــة فى أساس الأخلاق ، فمهدوا الطريق لتعاليم سـقراط وأفلاطون، وأسسوا علم البلاغة ، ووجهوا اهتمام الناس اليــه، وكان لتعاليم السوفسطائيين أثر مختلف فى عقول الباحثين فى العصور المختلفة .

وتعاليمهم هــذه هى السبب فى أن ليس لهم تعاليم فلسـفية إيجابيــة، فقد قنعوا بأن ليس هنالك حقيقة، وإن وجدت فليس من سبيل الى اكتشافهــا ، ولهــذا خصصوا أنفسهم للبــلاغة وللســياسة ، وقالوا إن لم تكن هنالك حقيقة تعرف وتعلم، فأمامنا باب الاستمالة والتأثير فى الناس ، وإن لم يكن حق وباطل فى ذاتهما، فهنالك طرق للإقناع ، وهــذا هو الطريق الذى سلكوه ، طريق البــلاغة .

ومهما قال الناقدون فى فلسفة السوفسطائيين ، فلا سبيل الى إنكار هذه الحقيقة ، وهي أن عصرهم كان عصر نهضة فكرية كهذه النهضات التى تجىء فى التاريخ على فترات متباعدة ، والتى يظهر أنها تتبع عهودا تنشط فيها الفلسفة والعلوم ، فقد جاء السوفسطائيون بعد تلك الفترة التى امتدّت من طاليس الى أنكسمندر ، والتى امتلأت بأعلام الرجال الذين أنتجوا فى الفلسفة والعلم إنتاجا خصبا غزيرا ، فأخذت هذه الأكداس من المعرفة تتقطر على طول الزمن الى الدهماء قطرة قطرة ، إذ لا سبيل الى علم الدهماء لها فى حينها ومتابعتها خطوة خطوة ، فاستنار الشعب واتسع أفقه العقلى بعض الشيء ، وبدأ ينظر الى آرائه القديمة ، وعقائده البالية نظرة الناقد الساخط ، ولم يتردّد فى هجرها ونبذها فى ضوء فكره الجديد ؛ هكذا تتابع حلقات الفكر فى التاريخ فيكون بنّاء فى أوّله وهدّاما فى آخره ، يكون أفكارا إيجابية عند صدوره من أصحابه ، فإذا وجد سبيله إلى أذهان العامة كان قوة سلبية تظهر فى صورة الشك والنقد والتحطيم ، وهذا علة ما تنطبع به النهضات الفكرية فى كل العصور من طوابع الشك والإنكار التى تتناول بمعاولها الحكومة والتقاليد والعادات ؛ وإذا ما انقضّت هذه العمد الثلاثة فقد تقوّض المجتمع من أساسه ، وانمحت روح الجماعة وظهرت روح الفرد بكل ماتجرّه الأنانية وراءها من ذيول .

ولقد شهدت انجلترا وفرنسا فى أوائل القرن الثامن عشر نهضة فكرية كالتى بيّنا ، فساد الشك وحاول الفكر أن يهدم كل قديم، لا ينجو منه نظام من النظم ، فتناول الأسرة والدولة والقوانين؛ وقد جاءت تلك النهضة أيضا عقب عصر إيجابى بنائى، وها نحن أولاء اليوم نشاهد عهدا جديدا للشك ، بعد أن سبقه القرن التاسع عشر بطائفة كبيرة من الإنتاج العلمى، تسللت الى العقول تدريجا، فاتسع النطاق العقلى، ولم يعد يرضى الناس ثوب الفكر القديم ، وهم يحاولون اليوم أن يخلعوه ليستبدلوا به جديدا؛ ومما هو جدير بالذكر أن الفلسفة السائدة اليوم — وهى الفلسفة العملية — البراجماتزم (١) — (Pragmatism) التى لا تريد أن تعترف بحقيقة فى ذاتها مستقلة عن الإنسان، بل الحقيقة عندها هى ما يكون نافعا فى الحياة العملية — قريبة الشبه جدا بتعاليم السوفسطائيين؛ ولسنا نخطئ إذا قلنا إنها سوفسطائية العصر الحديث ، تحاول أن تتخذ من الإنسان مقياسا لكل شىء ، وكل الفرق بينها وبين سوفسطائية بروتاجوراس هو فرق فى معنى « الإنسان » فكان

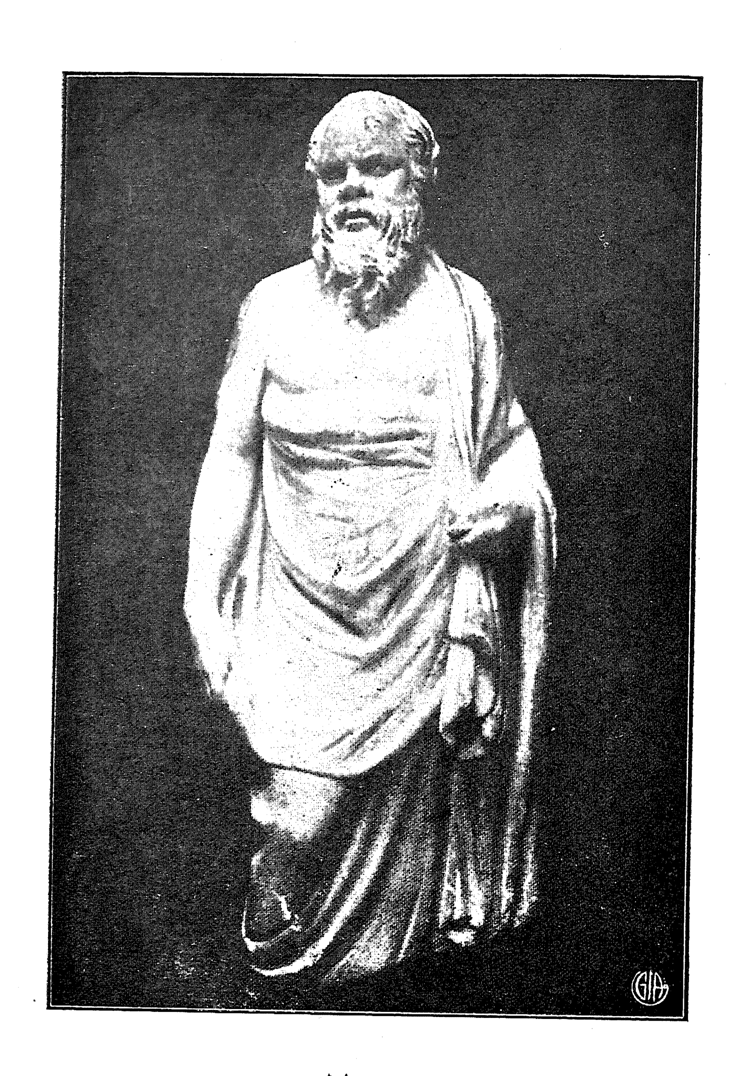
(١) البرجماتزم — وإن شئت فسمها فلسفة الذرائع — مذهب نشأ من الأفكار الأمريكية ، وهو يرفض النظر فى الحقائق الميتافيزيقية ، ويقصر نظره على البحث فيما يتصل بالوجود الواقعى ، وعنده أن النظريات والحقائق ليست ثابتة بل متغيرة بتغير الأزمان ، وأن الحق والفضيلة ما رآه الناس أنفع لهم الخ .

بروتاجوراس يعنى به الفـرد ، ومذهب البراجماتزم اليوم يريد به الإنسانية كلها. ولما كان ما ينفع الإنسـان اليوم قد يضره غدا ، وما ينفع هذه الأمة قد يضر أمة أخرى ، إذن فليس ثمت حقيقة ثابتة خالدة .

ولا ريب فى أن موضـع الخطأ عنـد بروتاجوراس قديما ، وفى مذهب البراجماتزم حديثا ، هو الاعتماد على حواس الإنسان (مع أن حواس الشخص خاصـة به) ، وتجاهل الجـانب العقلى منه ، (مع أنه العنصر الذى يشترك فيه أفراد البشر جميعا) .

فلئن كنا ندين للسوفسطائيين حقا بالإكبار من شخصية الفرد ، والمطالبة ألا تفرض عليه الآراء والعقائد فرضا ، بل يقنع بها إقناعا ، فلا نذهب معهم إلى حد إهمال الحقيقة الخارجية مسـتقلة عن الإنسـان . ولئن كنا نذهب معهم فيما ذهبوا إليـه من أن لكل إنسان الحرية فى الرأى واعتقاد ما يرى ، فنحن نضيف إلى ذلك شرطا وهو : أنه لا يجوز لفرد أن يرى رأيا إلا إذا قام عليه الدليل العقلى دون إحساسه وشعوره . و إن كنا نوافقهم فى أن الأخلاق تختلف باختلاف الشعوب إلا أننا لا نخلص من هذه المقدمة إلى النتيجة التى خلصوا إليها من أنه ليس هناك معيار خلقى حق فى ذاته ، لأن اختلاف الرأى فى الأخلاق كاختلاف الرأى فى أى ظـاهرة

أخرى لا ينهض دليلا على انعدام الحقيقة فى ذاتها، فإذا اختلفت الأقوال فى شكل الأرض، هل هى مسطحة أم كرية، فليس معنى ذلك أن ليس للأرض شكل ما . وهكذا الشأن فى الأخلاق، فان أجازت أمة البغاء وحرمته أخرى ، وإن أجاز المصريون القدماء زواج الأخت وحرمه غيرهم، فليس ذلك دليلا على أن الإنسان مقياس الأخلاق ، وأن ليس هناك حقيقة خلقية ثابتة فى ذاتها .



سقراط

الفصل التاسع

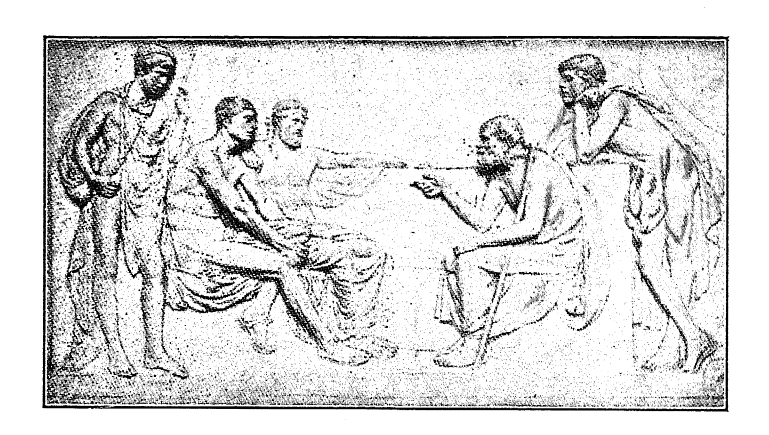
سـقراط (Socrates)

كان من آثار السوفسطائيين أن تعرض كل نظام للسقوط ، وانهدم ما كان للناس من مثل يطمحون إليها ، سواء فى ذلك الأخلاق والدين والحقيقة والقانون ، فقد ذهب كل فرد فى إدراك الفضيلة والرذيلة وتفسير الخير والشر مذهبا يناسب هواه ويتفق ومآربه ، وأخضعوا الدين للنقد والشك حتى كادت العقائد فى الآلهة تندك من أساسها ، وأنكروا الحقائق الخارجية إنكارا ، فالإنسان هو مقياس كل شيء ، ولم يعتقدوا أن ثمت حقيقة فى الواقع الخارجى مستقلة عن الإنسان ، وعبثوا بالعادات الموروثة والقوانين . فجاء سقراط وألفى هذه الأنقاض المتهدمة يعوزها البناء ، فأقامها وأعاد لها النظام الذى أتلفه السوفسطائيون .

ولد سقراط فى أثينا حول سنة ٤٧٠ ق . م من أب يحترف صناعة التماثيل وأم قابلة ، ولو أن التاريخ لا يعى عن طفولته ونشأته إلا قليلا لا يغنى فى تصويره تصويرا دقيقا ، إلا أن له خاصة عجيبة تحببه إلى النفوس وتجذبه نحو القلوب ، فلا يكاد القارئ يتلو من تاريخه ذلك القليل المذكور حتى تسرع الصورة إلى صفحة الذهن

تامة واضحة ، هى بلا شك أشد وضوحا من صورة أفلاطون الأرستقراطى ، وأنصع جلاء من صورة أرسطو العالم، على كثرة ما أفاض التاريخ فى حياتهما . احترف حرفة أبيه ولبث يزاولها حينا قصيرا ، قيل إنه صنع خلاله مجموعة ضئيلة من التماثيل عرضت فيما بعد فى الأكروبوليس بأثينا ، ثم ترك هذه المهنة ، وتخصص للفلسفة التى اعتبرها رسالته فى الحياة ، وكان يعيش فى أثينا ، ولبث فيها لم يغادرها قط إلا حين اضطرته ظروف الحرب أن ينخرط فى سلك الجيش . وظل مشتغلا بالفلسفة حتى اتهم فى نحو سن السبعين بإنكار آلهة اليونان والدعوة إلى آلهة جديدة ، وأنه يفسد عقول الشبان ، فحكم عليه بالإعدام وأعدم .

كان سقراط قبيح المنظر ، فهو قصير بدين دميم ، بارز العين ، كبير الأنف فى قبح ، واسع الفم ، بالى الثياب ، وأراد الله أن يكون هذا الشكل الممقوت مستقرا لنفس قوية جميلة ذكية ، فقد كان عادلا حتى لا يؤثر عنه أنه ظلم أحدا ، حكيما حتى قل أن يخطئ فى حكمه على شىء بأنه حق أو باطل . وكان ضابطا لنفسه إلى حد يستدعى الإعجاب ، راضها حتى أصبحت طوع إرادته ، وحتى كان دخله القليل يكفى كل حاجاته . وكانت مواهبه العقلية لا تقل عن مواهبه الأخلاقية ، فهو مفكر دقيق الملاحظة يستغل مواهبه وينظم استعمالها ، وعلى كثرة ما حباه الله من مواهب العقل



سقراط فى حلقة الدرس

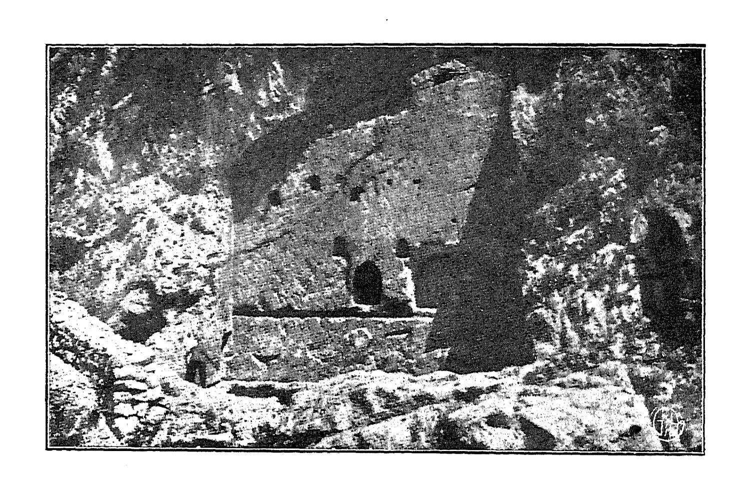
كان يعلن أنه لا يعرف شيئا ، وليس حكيما ولكنه فيلسوف «محب للحكمة» فكثيرا ما قال : «أنا أعرف شيئا واحدا وهو أنى لا أعرف شيئا» .

ولما كان سقراط يحب الحكمة و ينشدها ، فقد كان يتلمسها فى كل من يصادفه ، واعتاد أن ينزل الى سوق أثينا أو المجتمعات العامة ، ثم يتحدّث مع كل من أنس منه ميلا الى الكلام فى مسائل الحياة والموت وما يتعلق بهما ، لا يعبأ بحالة من يحادثه ، غنى أم فقير ، شاب أم شيخ ، صديق أم غير صديق ، وحديثه مباح لكل من يريد ، لا يأخذ عليه أجرا كما كان يفعل السوفسطائيون ، ولم يكن يحتكر الكلام ، بل يتبادل الحديث ، و يوجه المناقشة الى الجهة المنتجة ، وهذه الطريقة التى مهر فيها سقراط هى طريقة الحوار ، فكان يلقى على سامعه سؤالا ثم يناقش جوابه و يصححه أو يتممه ، ثم يتعرّض للسؤال و يجيب ، وكثيرا ما تعمد أن يورط محاوره فى الخطأ أو يتورط هو فى الخطأ لينكشف جهل محدثه ، أو ليستخلص منه النتيجة كأنها قضية صحيحة معروفة من قبل .

ولم يكن سقراط يرى أنه مخير فيما يفعل ، بل كان يعتقد أنه مسير بوحى يملى عليه ما يقول ، ويرسم له طريق المسير ، و يطلعه على نتائج الأعمال قبل حدوثها ، وهو إنما يؤدى رسالة فرضتها

عليه الآلهة ، ليس له عن آدائها محيص ؛ وقد روى أفلاطون فى أحد فصوله حديثا عما حدث لسقراط من وحى ، هذا نصه :

ذهب شيريفون (Chairephon) حاجا الى معبد دلفى (Delphy) فسأل الكاهنة : هل بين الرجال من هو أكثر حكمة من سقراط؟ فأجابت لا ... قال سقراط : فلما نمى إلىّ الحديث سألت نفسى : ماذا يعنى الإله بهذا الجواب ؟ والى أى شيء يقصد ؟ ولم يدر بخاطرى قط أننى بلغت من الحكمة شيئا ؛ فماذا عساه يعنى حين أجاب بأننى أوسع الناس حكمة ؟ إنه لا يجوز عليه الكذب ، فالكذب مستحيل على الله ، ولقد لبثت فى هذه الحيرة طويلا أسائل نفسى عن معنى ما نطق بها الإله ؛ وأخيرا وبعد تفكير طويل قمت بالتجربة الآتية : التمست رجلا ممن يتظاهرون بالحكمة ، وظننت أنى سأستطيع أن أفند قول الآلهة وأبلغها : « أن هذا الرجل قد بلغ من الحكمة مالم أبلغ رغم قولكِ إننى أحكم الناس » فما كدت أختبر الرجل — ولن أذكر هنا اسمه — وكان من أعلام أثينا ، ولم يكد الحديث يدور بيننا حتى قلت فى نفسى : « إن هذا الرجل وإن تظاهر بالحكمة أمام الناس وأمام نفسه ، لا يتصل بالحكمة فى قليل ولا كثير » . وحاولت بعدئذ أن أدله على أنه ليس حكيما وإن توهم فى نفسه الحكمة ، فغضب منى كما غضب كثير ممن كانوا على مقربة منا ، فانصرفت وقلت : « حسنا ، إننى



معبد دلفى

حيث سأل سقراط الكاهنة فأجابته بأنه سيكون أحكم الآثنيين

أحكم من هـذا الرجل على كل حال ؛ فقد لا يعرف أحدنا شيئا عن الجمال أو الخير، ولكنه يظن أنه يعرف شيئا وهو لا يعرف ؛ أما أنا فإن كنت لا أدرى فلست أفرض على الأقل أننى أدرى ، وإذن فأنا أحكم منـه قليلا » . وقصدت بعـدئذ رجلا آخر كان المعروف أنه أحكم من سابقه، وأجريت التجربة نفسها، فغضب منى وغضب معـه كثيرون، وهكذا التمست مدّعى الحكمة واحدا فواحدا حتى أكلتهم جميعا، وعلمت الحقيقة آسفا » .

أيقن إذن سقراط أنه أحكم أهل زمانه حقا بهـذا التفسير، وكان يعلن كلما بدأ حوارا أنه يجهل الموضـوع جهلا تاما ، وأنه راغب شديد الرغبة فى معرفة ما قد يعلمه محاوره، ولم يكن فى هذا الظهور بالجهل متكلفا ولا متصنعا بل كان يعتقـد اعتقادا جازما بأنه وبأن الناس جميعا لا يعرفون شـيئا عما يتشدقون به من ألفاظ، ومن فى أثينا كان يستطيع أن يقول شيئا عن حقيقة الخير والحق والجمـال ؟ لا شك أنهم عاجزون عن تحديد معانيها، وكل ما يتظاهرون به من حكمة وعلم إن هو إلا إغراق فى الجهل والحمق والغرور، وكان سقراط يثق بجهل مناقشيه، ولكنه اعتاد أن يسخر ويتهكم منهم ؛ فيقول لمحـدثه : إنى على يقين أنك تعلم عن الموضوع المبسوط شيئا، ثم يرجو ويلح فى الرجاء أن يفيض مناقشه عليه من علمه وحكمته، فإذا ماجازت الحيلة على المحدث المسكين ،

وهمّ بالحديث واندفع فى سوق الحقائق اندفاعا ، أبدى سقراط إعجابه به لولا أن نقطة غامضة اندست فى ثنايا الحديث، وهو يرجو لها شرحا وإيضاحا ، ثم يأخذ فى إلقاء الأسئلة المحرجة فى مهارة ولباقة، وإذا بالمحدث متورّط فى جهله، معترف به .

لبث سقراط يزاول فى كل يوم حواره الفلسفى ، لا يلتزم له مكانا معينا ، فهو يحاور فى السوق ، وفى حوانيت الصناع ، وفى أروقة الحمّام، وفى الملاعب الرياضية، ولا يلتزم لحواره موضوعا معينا ، فهو يناقش فى كل ما يعرض من مسائل ، حتى بلغ من عمره عامه السبعين، وكان قد ألب على نفسه طبقات الشعب، لأنه كره نظام الديموقراطية فى الحكم ، ولم يسغ أن ينتخب لمناصب الدولة جماعة الزرّاع والصناع ، كما أغضب الطبقة العالية لأنه كان يمقت الأرستقراطية وما تجرّ وراءها من الاستبداد والظلم، فوجهت إليه تهم ثلاث : الأولى إنكاره آلهة اليونان ، والثانية دعوته إلى آلهة جديدة، والثالثة إفساد الشباب الذى فتن به والتف حوله التفافا شديدا مأخوذا بسحر حواره .

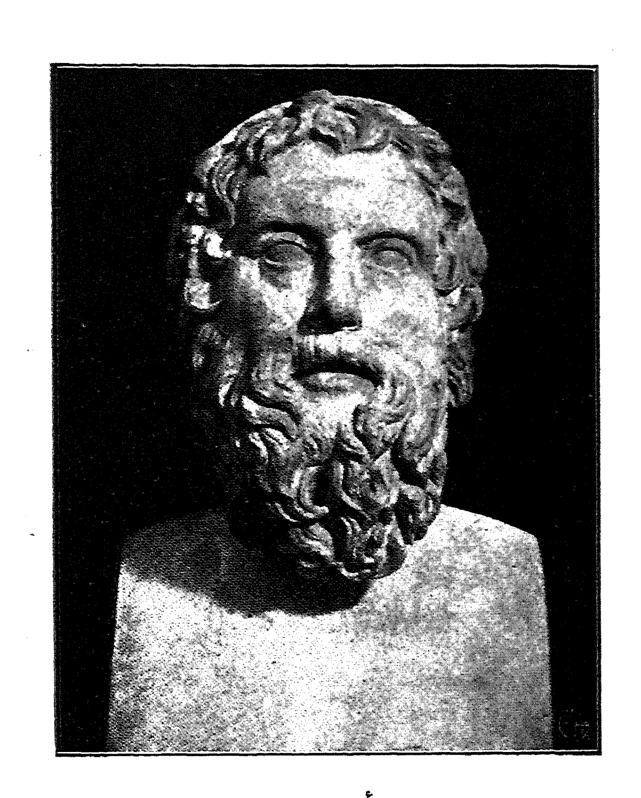
ولم تكن تلك التهم قائمة على أساس صحيح، فقد انتحلت انتحالا للنيل منه ، انتحلها جماعة من أعدائه مثل أنيتس (Anytus) الذى كان زعيما من زعماء الديمقراطية فغاظه أن يكيد سقراط لها ،

والذى كان ابنه واحدا من تلاميذ سقراط فرآه يسخر مرة على مسمع منه بالآلهة التى يعبدها؛ أما الجريمة الأولى وهى إنكار الآلهة فهى إن جاز أن توجه إلى كل من سبق سقراط من فلاسفة، فلا يجوز بحال من الأحوال أن يتهم بها سقراط الذى كان عف اللسان نحو الآلهة ، بل كثيرا ما ساهم فى تقديسهم ؛ وأما الجريمة الثانية وهى الدعوة لآلهة جديدة، فهى قائمة على ما ادعاه سقراط من أنه مسير بصوت باطنى يوحى إليه بما يقول وما يفعل، وبديهى أن ذلك لا يكفى لترجيح الاتهام، وأما إفساده للشباب فقول باطل مردود، ولو كان لسقراط فى نفوس الشباب من أثر فهو التهذيب والاصلاح .

ولكن سقراط كان قد أثار عليه النفوس ، فهاجم الديمقراطية هجوما عنيفا ، فنقم عليه أنصارها ، ولم تكد تنتصر فيما نشب بينها وبين الأرستقراطية من تنازع حتى بادرت بالانتقام من سقراط ، ونقد الأرستقراطية فحنق عليه رجالها ، كذلك أثار الحقد فى نفوس الحكماء والعلماء ، أو من كانوا يدعون الحكمة والعلم لأنه صرف عنهم الشباب من جهة ، ولأنه سخر من علمهم وحكمتهم من جهة أخرى ؛ وفوق هذا كله فقد اختلط الأمر على الرأى العام ، وحسب سقراط واحدا من السوفسطائيين ، ولذا حقت عليه الكراهية ووجب له العقاب ، لأن الشعب كان قد سئم تلك الطائفة وكره

كل من ينتسب إليها ، ولسنا بحاجة إلى القول بأن البون شاسع بين سقراط والسوفسطائيين من حيث الأسلوب ومادة الفكر والغرض ، ولكن الشعب لم يفرق بين النقيضين ، كما يتضح من قصة السحاب التى ألفها أرستوفان (Aristophanes)، وكان رجعيا يمقت الحرية فى الفكر، وينفر من كل تجديد، فكان يبغض السوفسطائيين أشد البغض باعتبارهم دعاة للتجديد، فهزأ بهم وسخر من تعاليمهم واتخذ فيها سقراط بطلا لها ، واعتبره فيها زعيما لطائفة السوفسطائيين؛ وفى هذا دليل قاطع على أن الرأى العام قد خلط بين سقراط و بينهم ، ولو لم يكن الشعب قد اتجه هذا الاتجاه لما استطاع أرستوفان أن يمثل قصته على مشهد منه؛ وإذن فقد ذهب سقراط ضحية الخطأ فى عدم التمييز بينه و بين تلك الجماعة التى جاء ليصلح ما أفسدته، فويل لمن يسبق عصره فكره، وويل لمن يقدم للناس طعاما لا تقوى على هضمه معداتهم .

تقدّم بالتهمة ضدّ سقراط ثلاثة من أعدائه هم : مِليتس (Melitus)، ولِيكون (Lycon)، وأنِيتس (Anytus)، وكان المألوف إذ ذاك أن يقف المتهم أمام القضاة باكيا مستعطفا مسترحما، وأن يقدّم زوجه وأبناءه لعلهم يثيرون فى نفوس القضاة العطف والرحمة، ولكن سقراط أبى ذلك على رجولته؛ وكم دهش القضاة وكم ثارت ثائرتهم حين وقف سقراط يدافع عن نفسه، فلم يكن قوله



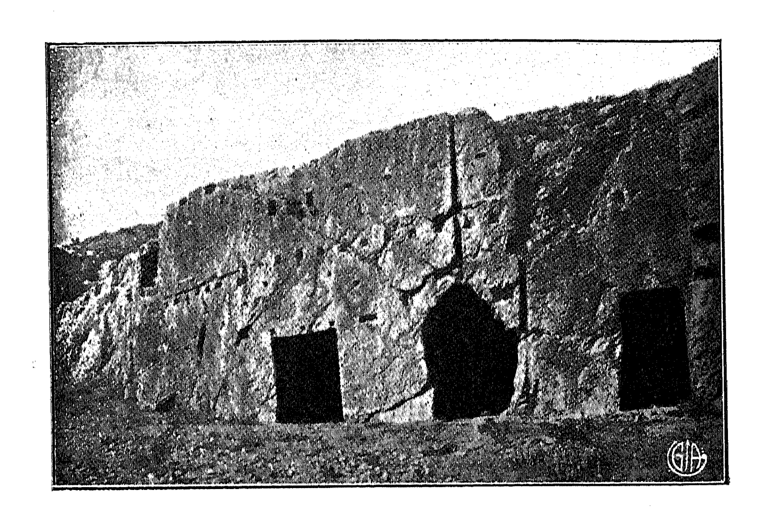
أرستوفان

منصرفا إلى رد الاتهام و إلى تبرئة نفسه مما نسب إليها ، ولكنه أخذ يشفق على قضاته فى موقفهم المخزى ، و يتوجع لما يصيب النفوس من فساد ، و يود لو استطاع أن يتم المهمة التى بدأها وهى تطهير الشباب من مثل هذا الشر والفساد ، ولو استرحم سقراط لظفر بالبراءة ولكنه لم يفعل ، فأصدر القضاة حكمهم بأغلبية ضئيلة جدا بثبوت التهمة عليه ، تمهيدا لحكم يليه يحدد فيه الجزاء ؛ وكان القانون ينص على أنه إذا ثبتت تهمة على متهم ، وجب أن يقترح المدعى عقوبة كما يقترح المتهم عقوبة أخرى ، ثم يترك للقضاء اختيار ما يراه من العقوبتين ، فاقترح المتهمون الثلاثة عقوبة الاعدام ، وطلب إلى سقراط أن يعلن اقتراحه ، فأجاب فى تهكم لاذع إنه لم يرتكب جرما ولكنه عنى بالإصلاح ، وإذا كان لابد من إبداء رأيه فيما يستحق من الجزاء فهو أن يتربع منصبا فى مجلس القضاء جزاء وفاقا لما قدم للشعب من خير . هنا ثارت ثائرة الغضب من القضاة ولم يترددوا فى أن يقرروا عقوبة الإعدام على سقراط بأغلبية كبيرة .

قضى سقراط فى سجنه ثلاثين يوما ينتظر تنفيذ الموت ، وكان أصدقاؤه يغرونه خلالها بالفرار ، ولم يكن الفرار من السجن شاقا ولا عسيرا ، فقديما فر فيلسوف آخر من سجنه هو أنا كسجوراس

الذى أعانه على الفرار بركايز، وقليل من الدنانير كانت تكفى لرشوة الحارس وتمهيد الهروب .

ولكن سقراط لم يستمع إلى إغراء أصدقائه ، ورفض رفضا حاسما أن يفر من وجه الموت ، فذلك خور وجبن ؛ وواجب على الفـرد أن يطيع القانون ، فاذا ما قضى بالموت وجب أن تقـدّم النفس طائعة، ولعل فى هـذا أسطع دليل على أن سقراط لم يكن ثائرا فى وجه القانون والعادات والتقاليد الموروثة كما اتهمـه بذلك أعداؤه؛ فلمـا جاء الأجل المحتوم وقدم لسقراط قدح السم تجرعه فى إقدام ؛ ونحب أن نسوق فى هذا المكان فصلا كتبه أفلاطون عن موت سقراط ، وأجراه على لسان صديق من أصدقائه الذين شهدوه ساعة الموت : « ... نهض سقراط ودخل غرفة الحمـام ليغتسل ، وتبعه كريتو (Crito) ، وأشار إلينا بأن نتتظره حتى يعود ، فأخذ الحـديث يدور بيننا حول النكبة التى حلت بنـا . وذكرنا أننـا سنقضى بقيـة الحياة أيتاما ، فأخذنا الجزع من هول المصاب ، ولمـا فرغ من اغتساله وجاء اليه أبناؤه الثـلاثة وكانوا صبيا وطفلين ، كما قدمت سيدات أسرته ، حدثهم قليلا فى حضرة كريتو ، ثم أمرهم بالانصراف ، وعاد الينا وكانت الشمس قد أوشكت على الغروب ، لأنه قضى فى الحمام فترة طويلة ، فلما أخذ مجلسه بيننا لم يكثر من حديثه ، ثم دخل ضابط واقترب منه وقال :

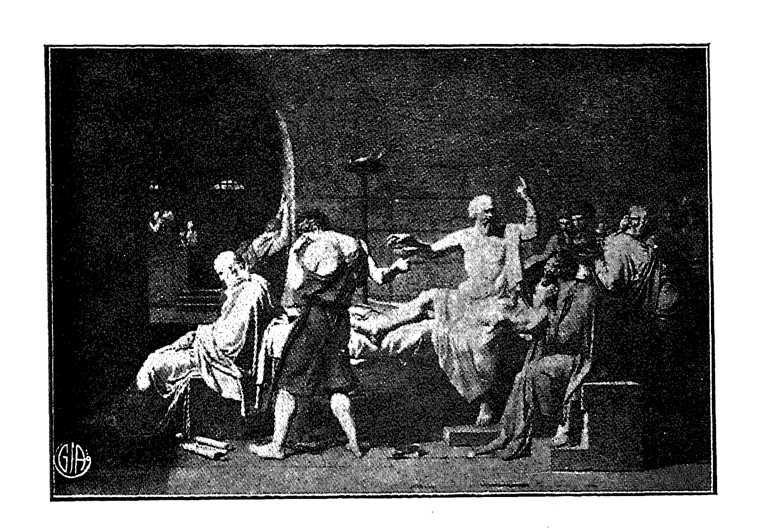


سجن سقراط

وفيه اجتمع تلاميذ سقراط حول أستاذهم يحاورونه فى مسائل
الحياة والموت والخلود

"ياسقراط ! أود ألا تخطئ كما يخطئ غيرك ، فانهم يسخطون ويلعنون حينما أتقدم اليهم بجرعة السم ، ولست فى ذلك إلا صادعا بما أمرت به ، ولكنى وجدت فيك أثناء إقامتك فى السجن رجلا نبيلا وديعا جليلا ، لا تقاس بمن شهد هذا المكان من قبل ؛ ولست أشك فى أنك لن تنقم أو تثور ، والآن — وأنت عالم بما جئت أعلنه اليك — وداعا ، وحاول ما استطعت أن تحتمل ما ليس من احتماله بد" وانفجر الرجل باكيا وانصرف ، فنظر اليه سقراط وقال : « وداعا ، وسأفعل ما تريد » ، ثم التفت الينا وقال : « ما أرحم هذا الرجل ، إنه لم ينقطع عن زيارتى طول إقامتى ، وكثيرا ما كنت أناقشه ، فأرى فيه رجلا من أقوم الرجال ، وهو يبكى من أجلى بكاء صادرا عن عطف كريم . تعال إلى يا كريتو ، دعنا ننفذ الأمر ، ومر أحدا بإحضار السم إذا كان قد تم إعداده وإلا فقل لهم يعدوه » فأجاب كريتو : « إن أشعة الشمس يا سقراط لا تزال تسطع فوق الجبال ولم تغب بعد ، وأنا أعلم أن من قبلك كانوا لا يشربون السم إلا فى ساعة متأخرة بعد إعلانهم ، وبعد أن يأكلوا طعام العشاء ، ويحتسوا الخمر كما يشاءون ، بل إن منهم من زاول شئون الحب مع من يحب ، فلا تتعجلهم ، ولا يزال فى الوقت متسع » . قال سقراط : « إن هؤلاء الذين ذكرتهم يا كريتو كانوا على حق فيما فعلوا ماداموا قد توهموا أنهم يكسبون

من وراء ذلك شيئا ، وأنا كذلك على حق فيما أفعل ما دمت أحسب أنى لن أجنى من التسويف شيئا ، إلا أن أضع نفسى من نفسى موضع السخرية حينما أتعلق بأسباب الحياة ، وأحاول أن أبقى منها حشاشة ذاهبة ولا ريب ، اذهب وافعل ما آمرك به ولا تعارض » فلما سمع ذلك كريتو أشار برأسه إلى غلام على مقربة منه فخرج ولم يلبث أن عاد وفى صحبته رجل يحمل فى يده كأسا ، ولم يكد يراها سقراط حتى قال : « حسنا ياصديقى العزيز ، أرجو أن تشير الى بما أفعل ، لأنك قد مرنت على مثل هذا الأمر » . فأجاب الرجل : « لا شىء أكثر من أن تجرع السم ، ثم تمشى قليلا فاذا ما شعرت بثقل فى ساقيك فنم ، وسيكون للسم أثره المطلوب » . ثم قدم القدح الى سقراط ، فتناوله باسما لم يضطرب ولم يمتقع لونه ونظر إلى الرجل قائلا : « لا أظن القانون يحول بينى وبين الآلهة الآن ، فلأصل لهم ولأضرع إليهم أن أوفق إلى رحلة سعيدة » . قال هذا وشرب القدح فى رزانة وهدوء ، وكنا نحن فى بكاء لا ينقطع ثم حبسنا الدمع لما رأيناه يرفع إلى فمه الكأس ، ولكنى لم ألبث طويلا حتى انفجرت بالبكاء مرة ثانية وابتل وجهى بالدموع ، ولم أكن فى ذلك أبكى سقراط ، إنما أندب حظى العاثر إذ فقدت هذا الصديق الوفى . ونهض كريتو إذ عجز هو كذلك عن حبس البكاء ، وكان لنحيبه صوت يبعث الأسى ، فنفذ الى قلوب



موت سقراط

الحاضرين جميعا ما عدا سقراط ، فقد قال لنا : « ماذا تفعلون يا صفوة الأصدقاء ؟ لقد صرفت النسوة من أجل هذا ، وخشيت أن يكون منهن مثل هذا العبث ؛ فقد سمعت أن من الخير للرجل أن يسلم النفس فى هدوء ، فصمتا واحتمالا » . فاعترانا الخجل إذ سمعنا منه هذا الحديث ، وكففنا الدمع المنهمر ؛ أما هو فقد أخذ يجول حتى شعر بساقيه يثقلان ، فرقد وظهره للارض كما أوصاه الرجل الذى أمسكه ، واختبر ساقيه وقدميه ، وضغط على قدمه ضغطة قوية ، وسأله هل شعر بها ؟ فأجاب أن لا ، وضغط على فخذيه ، ثم أخذ يسير نحو رأسه قليلا قليلا ، قائلا إن جسده آخذ فى التصلب والبرودة ، وهنا مسح سقراط بيده على صدره وقال : عند ما يصل السم إلى قلبه ستكون نهايته ، ولما برد أسفل البطن كشف عن نفسه ما أُسدل فوقه من غطاء وقال : وهى آخر ما لفظت شفتاه من حديث : « أنا مدين بديك إلى إِسْكِيُو لَابيُوس يا كريتو ، فرده إليه ولا تهمل » . فأجاب كريتو : « سأفعل ذلك ، أليس لديك ما توصى به غير هذا ؟ » فلم يجب سقراط ، وبعد قليل اهتز هزة عنيفة ، فنشر الرجل فوق وجهه الغطاء ، ولاحظ كريتو أن عينيه مفتوحتان فأطبق عليهما الجفنين ، وأقفل فمه المفتوح » .

*
* *

بدأت الفلسفة منذ السوفسطائيين تتجه ببحثها نحو الإنسان ، وانصرف سقراط يحاول معرفة حقيقته ، وكان مكتوبا على معبد «دلفى» هذه الحكمة القديمة «اعرف نفسك بنفسك» فما أسرع ما اتخذها سقراط شعارا له وقاعدة لفلسفته ، فليس سوى النفس الإنسانية جديرا بالبحث ، ولا خير فى معرفة تهمل الإنسان لتعنى بالطبيعة تلتمس أصلها وعلة ظواهرها ؛ ولا قيمة لعلوم الرياضة والطبيعيات والفلك إذا قيست بمعرفة الإنسان ، أو بعبارة أخرى بمعرفة الأخلاق ؛ ولذلك تراه يقول عن نفسه إنه لم يغادر المدينة الى الحقول والأشجار لأن هذه لا تعلمه شيئا ، وأسمى ما يريد أن يظفر به هو معرفة الأخلاق وحدها ، ولما كانت الأخلاق لا تكون جديرة بهذا إلا إن كان لها مقياس ثابت لا يتبدل تبعا لأهواء الأشخاص حاول سقراط أن يقيم الدليل على بطلان ما ذهب إليه السوفسطائيون من أن الأخلاق اعتبارات شخصية ، ولكن كان السوفسطائيون وضعوا مبدأ شاملا دعوا إليه ، وهو أن الانسان مقياس لكل شىء ، فليس هو مقياسا للأخلاق وحدها بل لكل الحقائق ، ولذا كان لزاما على سقراط أن يهدم هذا الرأى ليثبت الحقائق التى أنكر وجودها السوفسطائيون ؛ ثم يفرع عن هذا

ما كان يقصد إليه ، وهو أن للأخلاق حقائق ثابتة تقاس بها أعمال الإنسان، فلنتناول بالشرح ما ارتآه سقراط فى هذا الموضوع .

ذهب السوفسطائيون الى أن الحواس هى وحدها السبيل الى وصول المعلومات الى الذهن، فالإدراك الحسى هو أساس المعلومات جميعا، ولما كان هذا الإدراك يختلف باختلاف الأشخاص، كانت المعلومات التى تجئ عن طريقه مختلفة كذلك ، وإذن فلسنا نعرف من الحقيقة إلا هذه الصور المختلفة التى تقدّمها الينا الحواس ،ولا يمكن التسليم بأن ثمت فى الخارج حقائق للأشياء ثابتة مع تباين الأشخاص فى إدراكها، لأنه حتى لو كان فى الخارج تلك الحقائق الثابتة فلا سبيل الى معرفتها مادمنا نعتمد على الحواس وحدها، فكانت رسالة سقراط أن يبنى تحصيل المعرفة على العقل لا على الحواس، وبذلك يثبت ما أنكره السوفسطائيون من وجود الحقائق الثابتة فى الواقع الخارجى؛ ولشرح ذلك نقول :

اذا رأيت رجلا أو شجرة أو قلما ، فإحساسك بهذا الشيء الذى تراه إدراك لجزئى واحد من الجزئيات ، ولكن لديك الى جانب هذه الأشياء الجزئية التى تحصلها حواسك مما تصادفه فى العالم الخارجى مجموعة من الأفكار العامة تتعلق بالأنواع لا بالأشياء الجزئية ذاتها ؛ وهذه الأفكار العامة لم تصل اليك من طريق

الحواس، وإنما نبعت من عقلك ذاته، فأسماء الأنواع كالإنسان والشجرة والمنزل والحيوان لا نطلقها على جزئى واحد، بل على النوع كله، ونعنى بها الصفات التى يشترك فيها كل أفراد النوع، ولا ندخل فى حسابنا تلك الصفات التى تظهر فى بعضها دون بعض؛ فالفكرة العامة عن الحصان ليس فيها صفة البياض، لأنه إن اتصف بعض الجياد بهذا اللون فبعضها الآخر ليس كذلك، ولكنها تتضمن مثلا صفة الصهيل لأنها جميعا تشترك فيها، فهذا الجمع بين الصفات المشتركة فى أفراد النوع وإبعاد الصفات العارضة، هو من عمل العقل لا الحواس، وهو ما نسميه إدراكا عقليا أو كليا، وهذه الإدراكات العقلية أو الكلية عند سقراط هى المعرفة، ولذلك لم يتردّد فى اعتبار العقل أداة تحصيل المعرفة دون الحواس، على خلاف ما رأى السوفسطائيون من أن المعرفة كلها لا تعدو الإدراكات الجزئية التى تصل الى الذهن عن طريق الحواس.

وإذا كانت الحواس ومدركاتها تختلف باختلاف الأشخاص فليس العقل كذلك، إنما هو عام مشترك عند جميع الناس، وما دمنا قد سلمنا بأنه أداة المعرفة، فقد وصلنا الى نتيجة خطيرة جدّا تهدم تعاليم السوفسطائيين من أساسها، وهى أن الحقائق الخارجية ثابتة، لأن الناس جميعا يرونها بمنظار واحد، هو العقل، الذى لا يختلف إدراكه فى شخص عن شخص آخر.

هذا الإدراك العقلى للأنواع هو فى الواقع تعريفها ؛ فإذا أردنا أن نعرّف كلمة إنسان أدخلنا فى التعريف الصفات التى يشترك فيها كل أفراد الإنسان دون الصفات العارضة الخاصة ببعض الأفراد ؛ فلا يجوز مثلا أن نعرّف الإنسان بأنه حيوان أبيض، لأن هذا اللون لا يشترك فيه الأفراد جميعا، ولا أن نقول هو حيوان متكلم بالعربية، لأن هذه اللغة خاصة بطائفة معينة، ولكنا لا نخطئ حين ندخل فى التعريف صفة التفكير لأنها عامة شاملة لجميع الأفراد، وليس للشواذ حساب فى تكوين القاعدة، وإذا كانت طريقة تكوين التعريف هى نفس الطريقة التى تتبع فى تكوين المدركات العقلية، أى جمع الصفات المشتركة وإسقاط الصفات الخاصة، فلا شك فى أن التعاريف هى التعبير عن مدركاتنا العقلية، ومادام فى مقدورنا أن نصوغ لكل نوع تعريفا جامعا لصفاته الجوهرية ، أمكننا بذلك أن نحصل على مقاييس للحقائق الخارجية، لأننا لو عرّفنا المثلث مثلا استطعنا أن نقارن كل شكل هندسى فى الخارج بهذا التعريف لنحكم فى يقين هل هو مثلث أم شكل آخر، وليس من حق الأشخاص أن يختلفوا فى حقيقته، فيصر أحد على أنه مثلث بينما يؤكد الآخر أنه مربع، مادام لديهم مقياس يرجعون اليه عند الخلاف، وإذن فنحن نستطيع أن نصوغ للفضيلة تعريفا يقوم على أساس إدراكنا العقلى

لصفاتها المشتركة فى كل الأعمال الفاضلة ، وبذلك يكون لدينا معيار نقيس به أفعال الناس فنميز بين خيرها وشرها ، ولا يجوز للسوفسطائيين بعدئذ أن يجاهروا برأيهم بأن ما أراه حقا هو حق لى، وما يطيب لى عمله فضيلة بالنسبة لى لأننا ظفرنا بمقياس يقره العقل، وهو عنصر مشترك عند كل الأشخاص، يمكننا أن نرجع اليه فنحكم على العمل مستقلا عن نزوات الشخص وميوله .

تلك هى نظرية المعرفة التى أعلنها سقراط ، والتى تقوم على أساس الإدراكات العقلية دون الحسية ، فتوصلنا الى حقائق الأشياء كما هى فى الخارج مستقلة عن الإنسان ؛ وأخذ سقراط يسأل بعد هذا : ما الفضيلة ؟ ما الحكمة ؟ ويحاول أن يصل الى تعريف يعبر عن إدراك العقل لها ، ليضع أساسا للأخلاق تنطبق عليه مدلولاتها الخارجية، سواء صادفت هوى من الشخص أم لم تصادف ؛ وكان يلجأ فى ذلك الى طريقة « الاستقراء »، فيسوق أمثلة كثيرة للشيء الذى يريد أن يضع تعريفا له ، ويستخلص الصفات المشتركة من تلك الأمثلة الجزئية، ثم يصوغها فى تعريف ، فإذا تم له ذلك أخذ يطبق تلك القاعدة الكلية على جزئيات جديدة ليرى مقدار انطباقها على القاعدة التى وصل اليها ، فان لم يجدها مطابقة لها تماما عاد الى قاعدته يعدّل فيها ويصحح حتى يكون التعريف جامعا مانعا .

ولم يقصد سقراط أن تكون نظرية المعرفة التى تقدم شرحها غرضا فى ذاتها مقصودة لنفسها ، إنما اتخذها وسيلة يستغلها فى تطبيقها على الحياة العملية ، وهذا شأن سقراط ، لا يعنى بالنظريات إلا إن كانت تعينه على أغراض الحياة العملية ، فلم يرد بمعرفة الإدراك العقلى للفضيلة — أعنى تعريفها — إلا أن يتمكن من السلوك سلوكا فاضلا ينطبق على الفضيلة حسب ما أدركها العقل من صفاتها .

وهنا نصل الى أساس النظرية الأخلاقية عند سقراط ، وهى توحيد الفضيلة والمعرفة . فقد كان يعتقد اعتقادا راسخا أن الإنسان لا يستطيع أن يعمل الخير إلا اذا عرف ما هو الخير ، وبعبارة أخرى إلا اذا عرف الإدراك العقلى للخير، فالعمل الأخلاقى مؤسس على المعرفة ويجب أن يصدر عنها ، بل إن الفضيلة والعلم شىء واحد ، فيستحيل أن تعرف الخير معرفة صحيحة ولا تعمله ، كما يستحيل أن تعمل الخير ولا تعرفه . فيكفى فى نظر سقراط أن يعلم الإنسان ماهى الفضيلة حتى يكون بمنجاة من فعل الرذيلة ، وكل عمل شر إنما يصدر عن الجهل بالفضيلة ، لأن الإنسان لا يسعه اذا عرف الخير أن يفعل شرا ، وكل الناس ينشدون الفضيلة ولو أنهم يختلفون فى معناها . يقول سقراط : « لا يمكن أن يتعمد إنسان الوقوع فى الشر ، واذا ارتكبه فلأنه لا يعرف الإدراك

العقلى للخير؛ ولما كان يجهل حقيقة الخير تراه يفعل الشر وهو يظن أنه العمل الصحيح » . وقال سقراط أيضا : « إذا تعمد الإنسان فعل الشر فهو خير ممن يفعله غير عامد » لأن الأول فيه الشرط الأساسى لعمل الخير، وهو معرفة ما هو الخير؛ أما الثانى فلا خير فيه ما دامت تعوزه المعرفة نفسها .

والخلاصة أن سقراط قد ذهب الى أنه « لا فضيلة إلا المعرفة (العلم) » واستنتج من هذه النظرية نتيجتين :

(١) أن الإنسان لا يستطيع أن يعمل الخير ما لم يعلم الخير، وكل عمل صدر لا عن علم بالخير فليس خيرا ولا فضيلة ، فالعمل الخيّر لا بد أن يكون مؤسسا على العلم ومنه ينبع .

(٢) أن علم الإنسان بأن الشىء خير علما تاما يحمله حتما على عمله ، ومعرفته بضرر شىء تحمله حتما على تركه ، وليس إنسان يعمل الشر وهو عالم بنتائجه ، فكل الشرور ناشئة عن الجهل ، ولو علم المرء أين الخير لعمله حتما؛ وعلل ذلك بأن كل إنسان بطبيعته يقصد الخير لنفسه و يكره لها الشر، فمحال أن يفعل ما يضرها وهو عالم بضرره ، فما يصدر عن إنسان من الخطأ إنما منشؤه الجهل بالعمل؛ وعلاج الشرير أن يعلم نتائج الأعمال السيئة التى تصدر عنه، ولتعويد إنسانٍ الخير وجعله مصدرا للفضيلة يعلّم نتائج

الأعمال الحسنة، وتوسع فى تطبيق نظريته، فعنده الإنسان الخير هو الذى يعلم ما يجب عليه؛ والملك الصالح هو الذى يعرف كيف يحكم الناس حكما عادلا وهكذا .

وهو محق فى الاستنتاج الأول من أن أساس الفضيلة المعرفة فلا يكون الإنسان فاضلا حتى يعرف الخير و يقصد الى عمله . أما الذى يعمل العمل لا عن علم بخيريته فليس «فاضلا» ولو كانت نتائج عمله حسنة؛ ومخطئ فى النتيجة الثانية من أن المعرفة هى كل شيء، وأنها تستلزم العمل على وفقها لا محالة؛ فكثيرا ما نعلم الخير ونتجنبه ونعلم الشر ونأتيه؛ فمعرفة الخير ليست كافية فى الحمل على فعله بل لا بد أن ينضم إليها إرادة قوية حتى يعمل على وفق ما علم . وقد قال الأستاذ «سانتهلير» ردا على هذه النظرية : (ليس ما يقع الإنسان فيه من الإثم ناشئا عن خطأ فى الموازنة بين اللذة الحاضرة والآلام المستقبلة التى هى أكبر منها كما يعتقد سقراط، ولا ناشئا عن جهل بطبائع الأشياء، إنما منشؤه فساد فى الخلق يحمل الإنسان على تفضيل الشر على الخير وهو عالم بهما و بقيمة كليهما جميعا، فإن الشرير لا يجهل البتة ما يفعل من سوء ... إنه يشعر تماما بخسرانه، ولكنه يسعى الى هذا الخسران وهو آسف، إنما هزيمة عقله نفسها هى الفاعلة للخطيئة، لأنه اذا كان يجهل ما يفعل فليس بمجرم ولا بمسئول

أمام الناس ولا أمام الله ، وحينئذ بهذه المثابة لا تكون الفضيلة والعلم متماثلين ، فقد يعلم الإنسان ولا يعمل ، وقد يعمل ضد ما يعلم ... اذا كانت الفضيلة فى الواقع هى العلم وجب على الإنسان أن يقتصر على أن يعلم ليكون فاضلا ، وبذلك تتضاءل الحياة الأخلاقية الى مجرد النظر والتأمل[1]) .

وردّ أرسطو على نظرية سقراط ردّا مقنعا فقال : إن سقراط جهل أو تناسى أن نفس الإنسان ليست مركبة من العقل وحده ، وتخيل أن كل أعمال الإنسان خاضعة لحكم العقل ، ومن ثم اذا علم العقل فضل العمل ، ولكنه نسى أن أكثر أعماله محكومة بالعواطف والشهوات ، وإذ ذاك قد يقع فى الخطأ مهما علم العقل .

ولعل خطأ سقراط فى الرأى راجع الى أنه نظر الى الموضوع من وجهته هو ، وقاس الناس على مقياسه ، فقد كان سليما مما يتصف به عامة الناس من ضعف ، ولم يكن لمشاعره على نفسه سلطان ، ولكن عقله وحده هو الذى ملك قياده ، فكان عمل الخير يعقب معرفته مباشرة كما يعقب الليل النهار ، ولذا لم يفهم أن يكون بين الناس من يرتكب الإثم وهو يعرف الخير .

ومهما يكن من أمر هذا الخطأ فى رأى سقراط ، فهو لا يخلو

(١) كتاب الأخلاق لأرسطو : ترجمة الأستاذ أحمد لطفى السيد .

من حق كثير، فكثير من الناس فى كثير من أوقاتهم يصدر عنهم الشر، لأنهم لا يعتقدون اعتقادا جازما بالخير، وهم يتشدقون بأقوال لا تعدو ألسنتهم، ولا تنبعث عن قلوبهم، فنرى كثيرين يحقرون شأن الدنيا، ويقولون إن غنى النفس خير من غنى المال، فإذا ما اضطربوا فى حياتهم العملية انطلقوا يلتمسون المال من مآتيه كلها، فهل من الحق أن نقول انهم يعلمون الخير ولا يعملون به؟ أم أقرب الى الصواب أن نقول انهم لم يعتقدوا اعتقادا جازما ما كانوا يلوكونه من أقوال، وأن عقيدتهم فى الواقع هى هذه التى تظهر فى أعمالهم؟ نحسب أن هذا الوضع الثانى أدنى الى الصواب وهو ما ظنه سقراط .

وقد نشأ عن نظرية سقراط فى الأخلاق نتيجتان : الأولى أن الفضيلة يمكن أن تعلّم وإن كانت ليست يسيرة فى تعلمها كما هو الحال فى الحساب مثلا، لأنها تعتمد على عدّة عوامل أخرى كالوراثة، وأثر البيئة، والتربية، والتجربة وغيرها .

ولكن اذا كانت المعرفة ممكنة التعلم وجب أن تكون الفضيلة كذلك؛ وأهم عقبة تحول دون معرفة الفضيلة هى صعوبة أن تجد معلما يعرف معناها؛ والنتيجة الثانية هى أن الفضيلة واحدة وهى المعرفة، وإن شئت فسمها الحكمة، وليس غيرها من الفضائل كالشجاعة والعفة والعدل إلا مظهرا من مظاهرها وصادرة عنها .

يتضح مما سبق أن فلسفة سقراط تدور حول مركزين : نظرية المعرفة التى تحصر العلم فى الادراكات العقلية والمعانى الكلية ، دون الإدراكات الحسية والمعانى الجزئية ؛ ونظرية الأخلاق التى توحد بين الفضيلة والعلم . والأولى أبعد خطرا ، وأعمق أثرا فى مجرى تاريخ الفلسفة ، فقد أحدثت انقلابا فى الفلسفة أقرب الى الثورة منه الى التطور البطىء ، فهى المعين الذى استقى منه فيما بعد أفلاطون فأرسطو ، وهى الأساس الذى نشأت عليه كل المذاهب العقلية المثالية (Idealism) .

وعلى الرغم من أن سقراط قد أصلح بنظرية المعرفة كل ما أفسده السوفسطائيون فرد الى الناس إيمانا بالحقائق الخارجية بعد ما اعتراهم الشك فيها ، فلم يعد بالفكر الى حالته قبل السوفسطائيين بل سار به خطوة واسعة الى الأمام ، فالفكر يجتاز فى سيره — عادة — مراحل ثلاثا : الأولى مرحلة العقيدة التى لا تقوم على أساس من العقل ، والثانية مرحلة يكون الفكر فيها شاكا هادما ينكر ما بنته العقيدة فى المرحلة الأولى ، وفى الثالثة تعود العقيدة بعد الشك مرة ثانية ، ولكنها تقوم هذه المرة على أساس الإدراك العقلى لا على التصديق الساذج . فقد كان الناس قبل عهد السوفسطائيين يسلمون بصحة الحقائق والأخلاق وثبوتها مستقلة عن الإنسان ، ولكن أحدا لم يعن باقامة الدليل عليها ، لأن

أحدا لم يشك فى صحتها ، فجاء السوفسطائيون وأخضعوا العقائد القديمة الى نقد العقل ، فانهار البناء جملة واحدة ، ثم تبعهم سقراط وأعاد الأمر الى نصابه ولكن على أساس جديد ، فقد استبدل بالتصديق الساذج العلم والمعرفة .

وقد ظهر فى أثينا رجل آخر يريد إصلاح ما أفسده السوفسطائيون كما فعل سقراط ، ولكنه التمس طريقا أخرى تناقض السبيل التى سلكها سقراط ، وذلك هو « أرستوفان » الذى كان محافظا شديد المحافظة والجمود ، يتحسر على الماضى الجميل ، ويود لو عادت الحياة سيرتها الأولى كما كانت قبل السوفسطائيين ، وما دامت هذه السيئات كلها من أثر الفكر فليتوقف الفكر عند حده لا يسمح له بالتقدم . ليعود الناس الى الايمان الساذج البسيط ، غير عالم أن الحياة لا تعود إلى الوراء كما يستحيل أن يسترد الرجل طفولته ، فتلك نكسة لا يعرفها منطق السير والتطور ، وليس علاج المرض كما اقترح أرستوفان فى صدّ تيار الفكر بل هو فى الزيادة فيه مادام الفكر المبتور الناقص ضارا لا ينفع ، وتلك كانت سبيل سقراط إلى الاصلاح المنشود .

أتباع سقراط

قامت فلسفة سقراط على دعامتين كما أسلفنا : الأولى نظرية المعرفة التى أنكرت أن تكون الإدراكات الحسية أساسا للعلم، وقالت إن الإدراكات العقلية — أى الأحكام الكلية — هى وحدها المعرفة، وهى ليست من عمل الحواس ولكنها من صنع العقل؛ ولما كان العقل عنصرا مشتركا عند الأشخاص أمكن أن يكون مقياسا لا تختلف نتائجه باختلاف الظروف؛ ومعنى ذلك أن الحقائق فى العالم الخارجى ثابتة يدركها العقل دائما على صورة واحدة؛ والثانية هى النظرية الأخلاقية التى توحد بين العلم والفضيلة .

وعلى الرغم من أن نظرية المعرفة كانت أبقى وأعمق أثرا فى مجرى تاريخ الفلسفة من نظرية الأخلاق، إلا أن الوضع قد انعكس فى أعين تلاميذ سقراط، لأنهم — وقد خالطوا أستاذهم — بهرتهم حياته الأخلاقية، واستولت على إعجابهم حتى أنستهم جوانب فلسفته الأخرى، فتأثروا خطاه بعد مماته، وحاولوا جهدهم أن ينسجوا حياتهم الأخلاقية على منوال حياته، فاتخذوا مثله الأعلى شعارا لهم، وهو أن الفضيلة غاية الحياة .

أجمع أتباع سقراط على هذا المبدأ، واتفقوا جميعا على أن



اقليدس الميغارى ، أحد تلاميذ سقراط ، وهو يخاطب تلاميذه

تكون الفضيلة غرضا لحياتهم كما كانت غرضا لحياة أستاذهم . ولكنهم التمسوا الى تلك الغاية وسائل شتى ، ذلك لأنهم اختلفوا فى تفسير الفضيلة ، فلم يترك لهم سقراط تعريفا واضحا لها ، يرجعون إليه ليطبعوا سلوكهم بطابعه ، وكل ما قاله فى هذا الصدد أن الفضيلة يجب أن تنبع من العلم وأن تقوم على أساسه ، فيشترط لكى تكون فاضلا أن تكون عالما بتعريفها ، أما ما هذا التعريف فذلك مالم يتعرض له سقراط ، قد يقال إنه عرفها بأنها العلم ، وهذا صحيح ، ولكن أى علم قصد إليه سقراط ؟ أهو علم الفلك أوعلوم الطبيعة والرياضة ؟ كلا ، انما هو علم الأخلاق ، أو بعبارة أخرى علم الفضيلة ، فكأنما هو يدور فى حلقة مفرغة تبدأ من حيث تنتهى ، لأنك — اذا قلت — إن الفضيلة هى علم الفضيلة لم توضح منها شيئا .

إذن لم يترك سقراط تعريفا للفضيلة ، فكان تعريفها موضع الخلاف بين أتباعه ، وانقسموا فى تفسيرها شيعا ثلاثا ، كل منها تذهب مذهبا يلائم وجهة نظرها ، وكل منها تجد من سلوك سقراط مبررا لسلوكها ، وهذه المدارس الثلاث هى : الكلبيون ، والقورينائيون ، والميغاريون .

---

١ — الكَلْبِيُّون (Cynics)

كان زعيم تلك الطائفة أَنْتِسْثِنِيس (Antisthenes) الذى فتنته من أستاذه تلك الشخصية القوية التى آثرت الحق على كل شيء ، والتى ازدرت الحياة المادية فنبذتها نبذ النواة ، ولم يُزغ بصرها ما تبديه من زينة خلابة وزخرف كاذب ، فتن أنتسثنيس بهذا الجانب من سقراط ، فلم يتردّد فى اعتبار الزهد معنى الفضيلة وسبيل الحياة الفاضلة وغايتها ؛ وعلى هذا النظر الى الفضيلة عاش الكلبيون عيشة خشنة ، لا تغريهم مغريات الحياة ، ولا تميل نفوسهم الى ثروة أو سلطان ، واقتصرت حاجاتهم على الحدّ الأدنى ، فلا يلبسون ناعم الثياب حين تكفى الأسمال ، ولا يسكنون الدور مادامت أرض الله الفضاء تكفيهم وطاء ، والسماء تغنيهم غطاء ، وقد اتخذ أحدهم — ديُوجِنيس (Diogenes) — لسكنه دَنا يأوى اليه ، وهو الذى أُثر عنه أنه كان يحمل مصباحا يفتش به فى وضح النهار عن الإنسان الكامل فلا يجده ، وأن الأسكندر الأكبر قد سأله عما يريد فأجاب : أريد ألا تحجب عنى ضوء الشمس : تلك هى الحياة الفاضلة التى تؤدى بالإنسان إلى الغاية المنشودة . ولما كان العلم عند سقراط هو معرفة الفضيلة فقد رغب الكلبيون عن العلوم والفنون ، وبالغوا فى ذلك

إلى حد عجيب ، حدا بهم الى أن يتخذوا الجهل مثلا أعلى ؟ وماذا يجدى العلم والفضيلة وحدها كافية لتحصيل السعادة وهى رهينة العمل، ولا تحتاج الى القول الكثير والعلم الغزير، كما كان يقول زعيمهم أنتستنيس .

انتشر تلاميذ هذه المدرسة فى الأرض لا يبتغون من الناس شيئا ولكن ليحملوهم على الزهد والقناعة، وليعلموهم أن لا خير إلا فى الفضيلة، وأن لا شر إلا فى الرذيلة، فلا الضياع والمتاع ولا الملكية ولا التمتع بالحرية ، بل ولا الحياة نفسها من وسائل الخير، بل الخير هو الفضيلة وحدها، كلا ولا الفقر والشقاء والمرض والرق، ولا الموت نفسه من وسائل الشر بل الشر هو الرذيلة وحدها ، فليست العبودية بأسوأ من الحرية إذا كان العبد الرقيق يعيش عيشة الفضيلة ، لأنه عندئذ يكون حرا فى نفسه ولو كان مملوكا فى ظاهره، وقد أجاز الكلبيون الانتحار على شرط ألا يكون فرارا مما فى الحياة من ألم وبؤس، بل لكى يقيم به المنتحر دليلا على أن الحياة ليست شيئا يدعو إلى التشبث بها .

والفضيلة عند الكلبيين واحدة كما قال سقراط، وفسروا ذلك بأنها لا تتجزأ، فإما أن يكون الشخص فاضلا الى النهاية أو لا يكون، كالخط إما أن يكون مستقيما أو ليس مستقيما، ولا وسط بين

الطرفين ؛ فان كان ذا فضيلة كان عالما كل العلم ، حكيما كل الحكمة ، سعيدا كل السعادة ، كاملا أتم الكمال ؛ لأن الفضيلة هى كل شىء ، وإن لم يكن كان غبيا شقيا جاهلا .

---

٢ — القورينائيون (Cyrenaics)

أما مؤسس هذه المدرسة فهو أرِسطِبُّس (Aristippus) ، فيلسوف ولد فى قورينا ، مدينة فى شمالى أفريقيا ، رحل إلى أثينا وتتلمذ لسقراط ، وخلاصة مذهبه أن تحصيل اللذة ، والخلو من الألم هما الغاية الوحيدة فى الحياة .

أليست الفضيلة عند سقراط هى الغرض الأسمى ؟ أو ليست السعادة عنده وسيلة من وسائل الفضيلة وحافزا قويا لها ؟ إذن فلنحقق لأنفسنا هذه السعادة ما استطعنا اليها سبيلا ، ولا يكون ذلك بأن نزدرى الحياة ازدراء ، ونعيش عيشة زهد وحرمان ، ولكن عيشة استمتاع ولذة ، فالخير فيما يلذ ويسر ، والشر فيما يؤلم ويؤذى ، فاعمل كل ما تشتهيه واستمتع بالحياة ما ساعفتك ، وابتعد عما يؤذيك ويؤلمك ، واتخذ فى كل ذلك نفسك مقياسا ، فلا يجوز أن تهبط قوانين الأخلاق على الفرد من الخارج ، ولا أن تفرض عليه من الجماعة فرضا ليس له مسوغ ، ولكل إنسان أن يرسم

لنفسه طريق السعادة فهو بنفسه بصير، (وهم فى هذا النظر الأخير قد تأثروا بالسوفسطائيين) .

واللذة عند القورينائيين قد تحقق فى التفكير ولكنها أقوى وأعظم إذا كانت حسية ينعم بها الجسم ، وهم مع هذا قد وضعوا حدّا خفف من حدّة هذه النزعة الحسية، فنصحوا أن تكون حكيما حينما تنشد لذتك، فلا تجعل نفسك عبدا للذة ، بل لتكن اللذة أداة طيعة للاستمتاع ، إذا ظفرت بها فاغتنمها ، ولا تأسف عليها إذا أفلتت من يديك ، كما نصحوا أن تكون اللذة مأمونة العواقب، وألا تكون سببا فى آلام أكبر منها .

فالحكيم هو من ضبط نفسه وأمسك بزمامها ، فلا يميل مع شهوته حيث تميل بل يوازن فى كل عمل بين لذته العاجلة وألمه الآجل، ولم تكن تعاليم القورينائيين واحدة فى اللذة وتقديرها والاستمتاع بها ، بل اختلفت أقوالهم فى شرح ذلك تبعا لاختلاف رؤسائهم .

---

٣ — الميغاريون (Megarics)

أسس هذه المدرسة أقليدس الميغارى ، وقد جمع فى فلسفته بين التعاليم السقراطية ومذهب المدرسة الإيلية . فالفضيلة هى المعرفة كما قال سقراط، ولكن أى علم؟ هنا يتأثر الميغاريون برأى

بارمنيدس فى الوجود المطلق ، وفى إنكار الأشـياء التى تقع تحت الحس ، وفى بطـلان الحركة التى نتوهمها فى الخارج ؛ فليس ثمت إلا حقيقة واحدة لا تعرف الكثرة ولا الحركة ، تلك هى الوجود نفسه ، فإن كان سـقراط يرى أن معرفة الفضيلة هى كل شىء ، و بارمنيـدس يرى أن معرفة الوجود هى كل شىء ، إذن فالعـلم بحقيقة الوجود والفضيلة شىء واحد عنـد الميغاريين ، والوجود والواحد الذى لا يتعدّد والله والفضـيلة والخير كلها أسمـاء مختلفة لمسمى واحد ، كما أن التغير والتعـدّد والكثرة والشر أسمـاء لمدلول واحد هو نقيض المدلول السابق . الأولى أسماء تطلق على الوجود . والثانيـة أسماء تطلق على العدم ، فالكثرة والشر شىء واحد ، وكلاهما وهم نخـدع به وليس له وجود فى الواقع ، ليس للشر وجود حقيق ، وثمت حقيقة واحدة فى العـالم الخارجى هى الخير ، والفضائل المتنوعة كالإحسان والحكمة والعفة إنما هى أسماء مختلفة لفضيلة واحدة ، أعنى بها معرفة الوجود .

فإن كان الكلبيون قد التمسوا الفضيلة فى الزهد والاستغناء ، والقورينائيون فى اللذة والاستمتاع ، فقد التمسها الميغاريون فى حياة التأمل الفلسفى ، أى فى معرفة حقيقة الوجود .



أفلاطون

الفصل العاشر

أفلاطون (Plato)

لم يشهد التاريخ فيلسوفا قبل أفلاطون أنشأ فلسفة جامعة ونظاما شاملا لنواحى الفكر وجوانب الحقيقة، إذ كان كل من سبقه ضيق الأفق محدود النظر، إذا تناول بالبحث جانبا فاتته الجوانب الأخرى، ولذا لم تعْدُ الفلسفة قبل أفلاطون أن تكون مجموعة من آراء متناثرة ونظريات وملاحظات، لم تتسع بحيث تشمل الكون بأسره؛ ثم أتى أفلاطون فأجال البصر فيما أنتج الفكر من قبله، وأخذ خير ما عند الفيثاغوريين والإيليين، وأحسن ما أنتجه هرقليطس وسقراط، وهكذا قطف أجمل أزهارهم، ثم نسقها جميعا فى طاقة جميلة منسجمة، قدمها للعالم فلسفة جديدة من خَلْقه وإنشائه، فلم يكن حاصدا لإنتاج غيره وكفى، بل جمع شتى العناصر، وسلط عليها أشعة من ذهنه الجبار فانصهرت كلها فى مبدأ جديد أنشأه إنشاء وابتكره ابتكارا، ثم اتخذه نواة يبدأ منها السير وأساسا يقيم عليه البناء .

لا يعرف التاريخ على وجه الدقة متى ولد أفلاطون، ويرجح أن يكون ذلك بين سنتى ٤٢٩ — ٤٢٧ ق . م . وهو سليل أسرة

أرستقراطية فى أثينا قد تحدّرت إليه منهم ثروة عريضة أفسحت له من الفراغ ما يتطلبه الاشتغال بالفلسفة .

ولسنا نعلم من أحداث طفولته إلاّ قليلاً، أما شبابه فقد شهد انقلابا خطيرا فى أثينا كان له فى أفلاطون أثر عميق ، فقد نشبت حرب (بيلوبونيسيا) بين أثينا وأسبرطة فى نحو العصر الذى ولد فيه أفلاطون، ودارت رحاها فى أرجاء اليونان جميعا ، بل قد جاوزت حدود اليونان حتى شملت الفرس ، ولبثت مضطرمة أكثر من ربع قرن، وانتهت بعد أن زعزعت دعائم القوّة السياسية فى أثينا، ولم يعد يحسب لها حساب أو يخشى لها بأس ، واضطربت خلال أعوام الحرب أمورها الداخلية والخارجية ، واختل فيها كل شيء، وزاد الطين بلة أن خطت فيها الديموقراطية إلى أبعد حدود التطرف ، فأمسك الدهماء بزمام الأمر ، ولما أن فسدت أثينا وتضعضعت قواها فى الحرب القائمة ساء الظن بنظام الحكم الديموقراطى ، ولم تكد تضع الحرب أوزارها حتى وثبت الطبقة الأرستقراطية الى مناصب الحكم ، وأصبح الأمر فى يد ثلاثين من الجبابرة الطغاة ، وبينهم كثير من أقرباء أفلاطون، فأرادوا أن يطهروا البلاد من فوضى الديمقراطية وعبثها، ولكنهم لم يفلحوا فيما قصدوا إليه من إصلاح ، فدعاهم الفشل إلى الامعان فى الظلم والقسوة ، وضربوا بأيد حديدية على رءوس

الشعب، حتى خيم على البلد عهد إرهاب مخيف سادت فيه إراقة الدماء بغير حساب ... عهدان من الفوضى متلاحقان . فلا الديموقراطية استطاعت أن تسلك بالدولة سبيلا سويا ، ولا الأرستقراطية أمكنها أن تعيد للبلاد نظامها المفقود ، وشهد أفلاطون فى أعوام شبابه ذينك العهدين ، فنقم على الديموقراطية لفشلها من جهة ، ولأرستقراطيته من جهة أخرى ، ونفر من الأرستقراطية لهذا الرعب الذى ألقته فى النفوس، ولعجزها عن أداء ما أخذت نفسها به ، فطرح السياسة جانبا لا يضرب فيها بسهم ، واعتزل ينظم الشعر فأنشأ منه كثيرا من القصائد والقصص ، ثم أحرقها كلها حين اتصل بأستاذه سقراط فى سن العشرين . وكان يقوم بأمر تربيته معلم أثينى يدعى كراتيلوس (Cratylus) كان يشايع هرقليطس فى فلسفته، فاقتنها تلميذه من غير شك . ولبث مع معلمه هذا حتى اتصل بسقراط ، فأصبح صديقا له وتلميذا مخلصا أمينا، لازمه فى الأعوام الثمانية الأخيرة من حياته ، فكانت لتعاليمه وأسلوبه فى الحياة أكبر الأثر فى أفلاطون ، وصار معينه الذى يستقى منه التفكير، ولم يزل أفلاطون معجبا بأستاذه أشد اعجاب، حتى إنه فى أخريات أيامه كتب عن سقراط فى حواره، فقدم عنه للعالم صورا قوية خالدة.

مات سقراط فطوى أفلاطون المرحلة الأولى من مراحل حياته ، وهى التى قضاها فى أثينا تلميذا ، و بدأ مرحلة ثانية ملأها بالرحلة والسفر ، فرحل إلى ميغارا حيث التقى بصديقه وزميله أقليدس الميغارى وهو يؤسس مدرسته التى قامت على أساس يجمع بين الفلسفة السقراطية وفلسفة المدرسة الإيلية ، ولا بد أن يكون أفلاطون قد درس عن صديقه فلسفة بارمنيدس دراسة دقيقة ، ثم ترك ميغارا وقصد إلى قورينا فمصر فايطاليا وصقلية حيث اتصل فى ايطاليا بالفيثاغوريين وأخذ عنهم ما كانوا يذيعون من تعاليم ؛ أما فى صقلية فقد التحق ببلاط الملك ديونيسيوس (Dionysius) الكبير ملك سرقوسا ، وكان طاغية يحكم بلده حكم ظلم و إرهاب ، فلم يكد يقف على تعاليم أفلاطون الأخلاقية ، ومناقشاته الفلسفية التى كان يذيعها فى صحبه حتى ثارت منه ثائرة الغضب ، ومثل به أشنع تمثيل ، فعرضه فى سوق الرقيق لكى يباع علنا بطريقة المزاد ، وأوشك أفلاطون أن يقع فى الرق لولا أن افتداه رجل من رجال المدرسة القورينائية يدعى أنيسريس (Anniceris) ، وعاد الى أثينا بعد سنوات عشر أنفقها فى الأسفار .

وقد بدأ بهذه العودة إلى أثينا المرحلة الثالثة والأخيرة من حياته ، لزم فيها أثينا لم يغادرها قط ، اللهم إلا رحلتين قصيرتين اضطر إليهما اضطرارا سنحدثك عنهما بعد حين ، وفى هذه المرحلة

الثالثة كان أفلاطون معلما وفيلسوفا، خصص نفسه للتفكير والتعليم، وانتحى مكانا هادئا بعيدا عن جلبة المدينة وضجيجها، هو أحد الملاعب الأثينية، يقع قريبا من المدينة فى شمالها الغربى، وكان يسمى باسم أحد الأبطال القدماء هو أكاديمس، فأطلق على الملعب اسم أكاديمى أو أكاديمية[1]، وهنا ألقى الفيلسوف عصاه، والتف حوله طائفة من التلاميذ أخذ يعلمهم الحكمة، وظل بقية حياته — وهو ما يقرب من أربعين عاما — يشتغل بالفلسفة والتعليم، وكتابة آياته الفنية الرائعة. وقد سلك فى حياته أسلوبا يناقض طريقة أستاذه سقراط، فهما يتفقان فى نقطة واحدة هى التعليم بالمجان، ثم يفترقان بعد ذلك فى كل طرائق العيش، فبينما كان سقراط يجول فى الطرقات والأزقة يلتمس فيها الحكمة، ويناقش فى ساحة السوق وأمام الحوانيت كل من أراد مناقشته، كائنا من كان، كان أفلاطون يلتزم مكانا معينا منعزلا هادئا، لا يحاور إلا من جاء يسعى إليه من تلاميذه المخلصين، ولعل ذلك كان خيرا لتقدم الفلسفة تقدما فسيحا؛ وهل تظن أن فلسفة عميقة شاملة منظمة كانت تستطيع بذورها أن تنبت فى مثل هذه الحياة التى اتبعها سقراط، لا يدور فيها الحوار حول فكرة معينة،

---

(١) يسميه « القفطى » أقاذاميا .

بل تتشعب أطرافه ، وتبعثر وحدته الأسئلة العرضية ؟ كلا بل لابد للفلسفة إذا أرادت أن تنشئ نظاما تشتمل دائرته على أطراف العالم ، من دراسة عميقة متصلة تجرى فى هدوء ساكن منعزل كالتى ظفر بها أفلاطون بين جدران مدرسته ، والتى خلد إليها أربعين عاما كاملة ، تخللتها رحلتان قصيرتان إلى صقلية ، حين أرسل فى دعوته ديونيسيوس الصغير ، الذى تقلد منصب الحكم فى سرقوسا بعد موت أبيه ، دعاه لكى يطبق على دولته ما كان يحلم به من نظام الدولة المثلى ، وأول شرط لتلك الدولة هو أن توضع مقاليد الحكم فى أيدى الفلاسفة ، فهم وحدهم قادرون بحكمتهم أن يسيروا بالدولة فى صراط مستقيم لا عوج فيه ولا اضطراب ، ولا خير فى دولة لا يكون حاكمها فيلسوفا ؛ فأراد هذا الملك الناشئ أن يحقق لأفلاطون هذا الشرط فيأخذ عنه الفلسفة ، ليضيف إلى شخصيته الحاكمة شخصية الفيلسوف ، فقبل أفلاطون تلك الدعوة مغتبطا بما أتيح له من فرصة نادرة ، يستطيع فيها أن يطبق نظريته تطبيقا عمليا ، وهو مالم يكن يستطيعه فى بلاد اليونان نفسها ، ولكن ذلك الملك الشاب لم يلبث أن ضاق ذرعا بالفيلسوف وتعاليمه ، وكاد يبطش به لولا أنه أسرع بالعودة إلى أثينا ، ولم يمض على ذلك أعوام قلائل حتى عاد فدعاه مرة ثانية ، وقبل أفلاطون الدعوة كذلك ، لأنه راغب أشد الرغبة

فى تحقيق رأيه فى الدولة ، ولكن هذه الرحلة لم تكن بأحسن حالا من سابقتها ، فقد سئم ديونيسيوس الصغير دراسة الفلسفة ، وفسد ما بينه وبين أفلاطون ، وهمّ بأن يناله بالتعذيب ، لولا أن جماعة ممن ينتسبون إلى المدرسة الفيثاغورية مهدوا له سبيل الفرار فعاد إلى أثينا ، وكان قد بلغ عامه السبعين ، ولبث فى أثينا يدبر شئون الأكاديمية ، ولا يحاول أن يتصل بالسياسة العملية مطلقا حتى وافاه الموت وعمره قد نيف بسنتين على الثمانين .

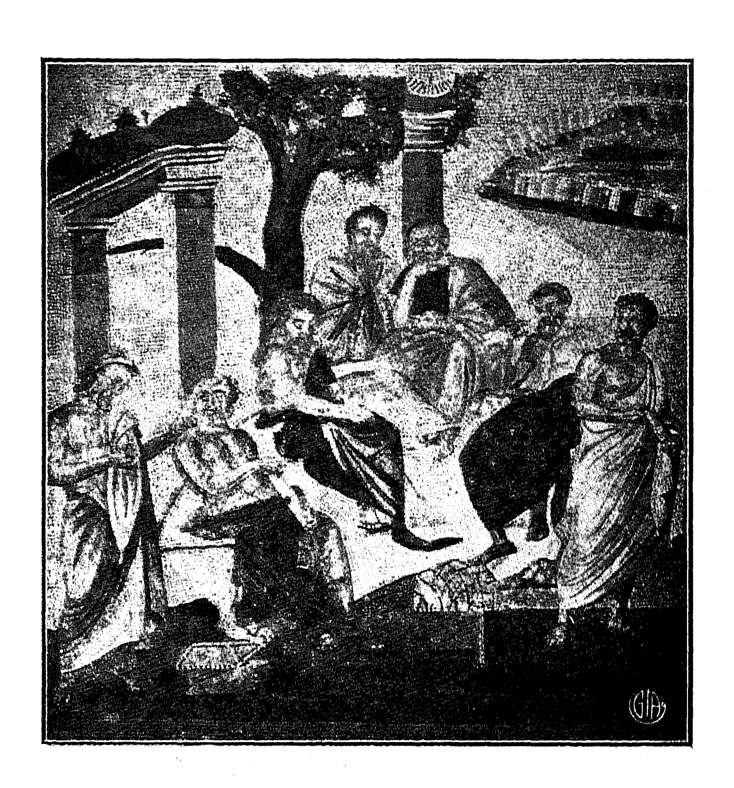
أما كتب أفلاطون فقد صاغها فى أسلوب الحوار ، واتخذ من سقراط بطلا للكثير الغالب من تلك المناقشات المكتوبة ، فيجرى على لسانه ما يريد أن يقوله هو من فلسفة مضافة إلى فلسفة سقراط نفسه ، وبذلك امتزجت آراء سقراط بآراء أفلاطون ، حتى لا تستطيع أن تميز بينهما فى كثير من المواضع ، ولم يكن أفلاطون فى كتابته فيلسوفا فقط بل كان كذلك أديبا فنانا ، فحواره مملوء حياة بما أودع من خيال حسن وفكاهة لطيفة ، وقصّ حوادث وإدخال أشخاص ذوى شخصيات مختلفة يمثلون أدوارهم تمثيلا دقيقا .

وأظهر شيء فى أسلوب أفلاطون أنه أسلوب خيالى ، فهو لا يشرح فكره بوضوح وبطريقة علمية مباشرة ، ولكن يشرحه من طريق الاستعارات والأساطير والقصص ، وهى طريقة جميلة

فى كثير من الأحيان ولكنها مربكة، فكثيرا ما يتردد الباحث هل هو يريد المعنى الحقيقى لكلامه، أو هو قد أتى به على طريق الاستعارة، وأنه يرمى إلى معنى آخر. وقد جاء هذا من قبل أنه فيلسوف شاعر، أو فيلسوف وأديب معا، واجتماع الفلسفة والشاعرية خطر، لأن غرض الفلسفة فهم الحقيقة وشرحها من الطريق العلمى، وغرض الشاعرية مجرّد شعورك بالحقيقة ووصف إحساسك بها بعرض صور واستعارات ومجازات وما إليها، فإذا كان الإنسان فيلسوفا شاعرا فهناك الخوف من أنه لا يعمد إلى الحقيقة الخارجية فيشرحها بل يعمد إلى شعوره بها فيشرحه على الطريقة الشعرية؛ فكان أفلاطون بديعا فى مزج الشعر بالفلسفة فخرج قوله حكيما جميلا، ولكنك لا تدرى فى كثير من الأحيان أين هو حكيم وأين هو جميل؟ ثم لا تعرف أحكمة هو فتركن إلى ظاهر لفظه، أو خيال وشعر فتحاول أن تتبين ما يرمى إليه.

وتستطيع أن تقسم كتبه إلى مجموعات ثلاث، تطابق على وجه التقريب ثلاث المراحل التى انقسمت إليها حياته: أما الأولى فقد كتبها فى نحو العهد الذى مات فيه سقراط وقبل موته بقليل، أى قبل أن يغادر أثينا فى رحلاته الى ميغارا (١) وغيرها، وأوضح

(١) يسميها «القفطى» ماغارا.



أفلاطون مع تلاميذه (وهو أولهم من الشمال)

خاصة لما كتب فى تلك المرحلة الأولى : البساطة والقصر، وهى فى مجموعها صدى لفلسفة سقراط إذ لم يكن أفلاطون قد أنشأ بعدُ لنفسه فلسفة مستقلة، فجاءت مادة الحوار ممثلة لآراء سقراط ، وكل فضله ذلك الأسلوب الأدبى الجميل الذى عبر به عن تلك الآراء .

أما المجموعة الثانية من كتب أفلاطون، والتى تقع فى المرحلة الوسطى من مراحل حياته ، أعنى فى تلك الفترة التى أنفقها فى الانتقال من بلد الى بلد، فترى فيها الى جانب آراء سقراط طائفة من آراء المدرسة الإيلية التى أخذها وهو فى ميغارا عن صديقه أقليدس الميغارى، وفى هذه المجموعة الثانية كذلك ترى فلسفته الخاصة قد أخذت فى التكوّن ، وترى فكرته الأساسية التى يقوم عليها بناؤه الفلسفى — وأعنى بها نظرية المُثل — قد بدأت فى الظهور ، ولكنه ظهور غامض يكتنفه بعض التهويش والاضطراب ، كأنها لم تكن قد اتضحت بعد فى ذهنه وضوحا تاما، ولذا تراه فى محاوراته فيها يتعثر فى التعبير ويغمض فى الشرح، لا ينطلق لسانه فى سهولة ويسر، لأن الأفكار فى ذهنه كانت نيئة لم تنضج بعد فلم يقو على تذليلها ، بحيث تجرى مع قلمه طيعة ، وإذن فلن تجد فى هذه المجموعة الثانية جمالا فى الأسلوب ولا ألوانا من الفن كالفكاهة اللطيفة التى عهدناها فى المجموعة الأولى، وكل

ما يصادفك هنا مادة متصلة فى الحوار كلها أدلة عقلية، وحجج منطقية .

أما المجموعة الثالثة التى أثمرتها مرحلته الثالثة من مراحل حياته التى قضاها فى الأكاديمية فى أثينا ، فهى ناضجة أتم النضوج وفيها ترى أفلاطون قد اكتمل نموه ، وسيطر على أفكاره وآرائه فاستطاع أن يجريها فى عبارات فنية رائعة سلسة صافية ، فعاد الأسلوب فى هذه المرحلة الى صفائه ونقائه الذى لازمه فى المرحلة الأولى . فإن كانت المجموعة الأولى تمتيز بطابع الجمال التى فى الأسلوب ، والثانية بالعمق فى التفكير ، فقد جمعت الثالثة بين هذين الطابعين ، وجاءت فكرا ناضجا فى أسلوب جميل .

وقبل أن نبدأ فى بسط الفلسفة التى جاءت فى تلك المجموعات الثلاث التى ملأها أفلاطون بالحوار ، يجمل بنا أن نسارع الى ذكر أقسامها ليسهل تتبعها على القارئ ، فهى تنقسم الى أربعة أقسام :

(١) نظرية المعرفة التى يكمل بها ما بدأه سقراط من تفنيد مذهب السوفسطائيين .

(٢) نظرية المُثُل التى تبحث فى الحقيقة المطلقة .

(٣) والطبيعة (الفيزيقا) وهى تبحث فى ظاهر الوجود من حيث هو مادة تملأ المكان والزمان .

(٤) والأخلاق وتشمل المبادئ السياسية ، وواجبات الإنسان من حيث هو فرد، ومن حيث هو عضو فى مجتمع .

نظرية المعرفة

كان السوفسطائيون يقولون إن المعرفة كلها مترتبة على الإدراكات الحسية، وهى لذلك مختلفة عند الأشخاص، لأن هذه الحواس وهى مبعث الإدراكات لا تتفق عند الناس جميعا ، فلما أتى فى أثرهم سقراط ، وأراد أن يثبت أن العلم ثابت الحقائق ، وجه الى السوفسطائيين نقدا هدم قولهم من أساسه ، وأقام الدليل على أن المعرفة عبارة عن مدركات عقلية، لأنها تتكون فى مجموعها من حقائق كلية استخلصها العقل لا الحواس من الجزئيات؛ ولما كان العقل عنصرا مشتركا لزم أن تكون الحقيقة عند شخص معين هى نفسها الحقيقة عند شخص آخر .

وهاهو ذا أفلاطون ينهض بعد أستاذه فيواصل بعده الطريق حتى ينتهى الى نظريته الهامة — أعنى نظرية المُثل — وهى قطب الرحى من فلسفته ، وأساسها الذى تقوم عليه وأصلها الذى تتفرع منه .

ولما كانت نظرية المُثل تعتمد كل الاعتماد على نظرية المعرفة ، أراد أفلاطون أن يبدأ البناء بوضع الأساس ، فلا يخطو فى نظرية المثل خطوة واحدة قبل أن يأتى بمعوله على كل أثر لنظرية

السوفسطائيين فى المعرفة، وإذا ما فرغ من ذلك كان طريق السير معبداً ممهداً . ونستطيع أن نلخص النقد الذى وجهه أفلاطون الى النظرية السوفسطائية فى النقط الآتية، وقد ذكر ذلك أفلاطون فى كتاب له اسمه ثياتيتوس (Theaetetus) :

(١) يقول بروتاجوراس إن ما يبدو حقا لشخص ما فهو حق بالنسبة اليه، فماذا يقول فيما يبدو للناس أنه الحق عن حوادث المستقبل، فقد يؤكد شخص أنه سيكون وزيرا فى العام المقبل، وإذا به يستقبل عامه فى غيابة السجن، وإذًا فما ظنه حقا لا يأتيه الشك تبين أنه وهم باطل أثبتت خطأه الأيام .

(٢) كيف نتخذ الحواس سبيلا الى العلم، وهى تحمل الينا إدراكات متناقضة، فهذه الشجرة كبيرة إذا دنوت منها، صغيرة اذا بعدت عنها، وهذا الكتاب خفيف اذا قارنته بوزن المائدة، وهو ثقيل اذا قارنته بالقلم، وهو أبيض اللون فى ضوء الشمس، أخضره فى ضوء آخر، ولا لون له فى الظلام، وهذه الورقة مربعة اذا نظرت اليها من أعلى، وهى ليست كذلك اذا تغير موضع نظرك اليها، فأى هذه الآثار حق وأيها باطل؟ إن الحواس تحمل الى أذهاننا آثارا مختلفة عن الشىء الواحد، فيأخذ العقل فى الاختيار والتفضيل، ويقبل هذا ويرفض ذاك حتى يكوّن لنفسه حقيقة

الشيء المُحَسّ ، فان نقلت إلىّ عيني شكلا بيضيا لهذا القرص أدرك عقلي صورته الحقيقية وهي أنه مستدير ، أما اذا كانت المعرفة سلسلة من الإدراكات الحسية فليس لنا الحق في تفضيل إدراك على إدراك آخر ، لأنها جميعا معرفة ، فهي جميعا حق .

(٣) تؤدى نظرية السوفسطائيين الى نتيجة محتمة وهي استحالة التعليم والحوار وبطلان الأدلة والبراهين ، لأنه إن كان كل إدراك يأتي به الحس حقا ، ولا تقل قوة حقيقته عن أي إدراك آخر ، لزم أن يكون إدراك الطفل في مستوٍ واحد مع إدراك معلميه من حيث أن كليهما يحس الحقيقة ، وإذاً فيستحيل على معلم أن يعلم شيئا . أما الأدلة والبراهين والحوار فلا يكون فيها غناء ، لأن مجرد القول بأن شخصين يتنازعان على حقيقة شيء ما يتضمن أنهما يعتقدان في أن لذلك الشيء حقيقة خارجية يختلفان عليها ، فاذا تناقض إدراكهما له وجب أن يكون أحدهما على الأكثر هو وحده المصيب ، أما أن نسلم بأن كليهما على حق فيما يقول فتسليم بأن كل حوار أو تدليل لغط لا ينتهي الى شيء .

(٤) لو كانت الحواس هي مقياس الحقائق لاشترك الحيوان مع الإنسان في إدراك الحقيقة ، لأنه يشترك معه في الجانب الحسي منه ، وإذن لوجب أن يكون الحيوان مقياسا لكل شيء ، كالإنسان سواء بسواء .

(٥) تناقض هذه النظرية نفسها بنفسها ، وحين يقول بروتاجوراس « إن ما يبدو لأى شخص أنه الحق فهو حق بالنسبة له » يثبت بهذا القول نفسه فساد رأيه ، لأننى اذا قلت إن نظرية بروتاجوراس تبدو لى أنها باطلة وجب أن يعترف معى بروتاجوراس نفسه أنها كذلك ، وإذن فلا نظرية هناك يعترف بصحتها جميع الناس .

(٦) القول بهذه النظرية لا يجعل فاصلا بين الحق والباطل ، فكل شيء حق و باطل فى آن واحد ، و إذن فاللفظتان تعنيان معنى واحدا ، أو لا تعنيان شيئا ؛ وعلى ذلك فيكفى أن تقول إننى أدرك كذا أو كذا دون أن تضيف اليه صفة الحق لأنها كلمة فارغة لا يقصد بها معنى .

(٧) لا يخلو إدراك كائنا ما كان من عنصر خارج عن عمل الحواس ؛ فإذا قلت مثلا « هذه الورقة بيضاء » فقد تظن أن هذا إدراك جاءك عن طريق الحواس وحدها ، والواقع أن فيه جانبا كبيرا من عمل العقل ، إن حاسة الأبصار قد نقلت اليك صورة معينة ، فمن أدراك أنها ورقة وليست قطعة من الخشب أو النحاس ؟ أليس هذا الحكم بأنها ورقة نتيجة لعملية عقلية سريعة قارنت بها هذا الجسم الذى تراه بمجموعات الأنواع التى فى ذهنك ،

فلما رأيت فيه صفات الورق حكمت بأنها ورقة ، ثم أجريت مقارنة أخرى من حيث اللون ، فقست هذا اللون المعين الذى ينقله إليك البصر بمعلوماتك السابقة عن الألوان ، وحكمت آخر الأمر أنها بيضاء ، وإذن فيستحيل أن تحكم على الشيء المحس بنوعه إلا اذا كنت عالما بمواضع الشبه بينه وبين أفراد نوعه ، وبمواضع الخلاف التى تميزه من أفراد الأنواع الأخرى التى حصلتها تجاربك الماضية ، وهذه المقارنة السريعة التى لا بدّ منها قبل الحكم بأن ما ترى قطعة من الورق هى فى الواقع عملية عقلية محضة ، يستحيل أداؤها على الحواس ، لأن أعضاء الحس تنقل الصورة الخارجية ، كل عضو فى دائرته المعينة ، دون أن تشترك جميعا فى بناء الصورة ، فالعين تحمل الشكل ، والأصابع تحمل الملمس ، والأنف ينقل الرائحة وهكذا ؛ فإذا وصلت هذه الجزئيات الى الذهن تظل هكذا مفككة لا يتصل بعضها ببعض إلا اذا أدركها العقل فكوّن منها صورة تطابق صورة الشيء الخارجى .

وخلاصة القول أن العلم لا يمكن أن تأتى به الحواس وحدها ، وأن العقل هو الأداة التى نستعين بها فى الوصول الى المعرفة مهما كان نوعها ، ولابدّ من التفريق بين العلم الصحيح والرأى الشخصى

والى هنا سار أفلاطون فى نفس الطريق التى سلكها أستاذه

سقراط ، حيث انتهى الى أن المدركات العقلية وحدها التى يعبر عنها بالتعاريف هى العلم ، ولكنه لم يقف عند هذا الحد الذى وقف عنده سقراط ، بل تابع السير حتى وصل الى الحقيقة المطلقة بنظرية المثل التى ننتقل الآن الى شرحها .

نظرية المُثُل

انتهى سقراط الى أن العلم الصحيح هو الإدراكات الكلية التى يصل إليها العقل بعد استعراض الجزئيات وجمع الصفات الجوهرية المشتركة بينها ، واستبعاد الصفات العرضية التى يتصف بها بعض الجزئيات دون بعض ؛ وأضاف إلى ذلك أن التعريف هو فى الواقع تعبير عن تلك الإدراكات الكلية ، وهذه التعاريف هداية للإنسان فى تفكيره وفى سلوكه ، ترسم له الطريق واضحة مستقيمة ، فتعريف الفضيلة — مثلا — لا يدع أمامنا مجالا للشك فى قِيَم الأعمال ، لأنه سيكون لنا بمثابة مقياس نقيس به العمل ، لنرى هل فيه ماهية الفضيلة كما نفهم من تعريفها ، فيكون العمل خيرا ، أو ليست فيه فيكون شرا . ولكن سقراط حين قرر أن هذه الإدراكات الكلية التى يصل إليها الإنسان بعقله هى المعرفة وقف عند هذا الحد ، ولم يعتبر أن لها وجودا معينا فى الخارج فأتى أفلاطون وخطا بعد أستاذه خطوة انتهت به إلى هذه النظرية التى

هي من فلسفته كالأساس من البناء ، فقد سلم مع سقراط بصحة ماوصل إليه من أن العلم لايقوم على المدركات الحسية التي توصلها الحواس إلى الذهن ، بل هو عبارة عن المدركات العقلية التي يستخلصها العقل مما يصادف في الحياة من جزئيات ، ولكنه لم يوافق سقراط على أن هذه الصور الذهنية ليس لها وجود يطابقها في العالم الخارجي ، بل أن لها حقيقة خارجية مستقلة عن الإنسان ، فالإدراكات الكلية التي يصل إليها العقل هي أسماء لها مسميات في الواقع ، وإلا لكانت وهما باطلا من خلق الخيال . أليست الفكرة الحقيقية هي ما كانت منطبقة على الواقع ؟ فإن رأيت الشمس طالعة وكانت طالعة حقا كانت فكرتي صحيحة ، وإلا فهي فكرة باطلة ، وبناء على هذا تكون الحقيقة عبارة عن مطابقة الفكرة الذهنية للشيء الخارجي ، والفكرة الباطلة هي التي لا تطابق شيئا موجودا بالفعل . ولما كان العلم هو ما تعلق بالحقيقة وحدها لزم أن يكون لكل ما أعلمه صور فعلية في الخارج ، ولكن العلم كما رأينا عند سقراط ووافقه أفلاطون هو الإدراكات الكلية العقلية التي تنصب على الأنواع ، وليس الإدراكات الحسية الجزئية التي تقع على الأفراد ، وإذن يتحتم أن تكون لتلك الإدراكات الكلية مسميات حقيقية واقعية خارجية تطابقها تمام المطابقة ، وإنه لتناقض أن

تذهب إلى أن الإدراك العقلى هو وحده العلم الصحيح ، ثم تسلم من جهة أخرى أن ليس له شيء فى الخارج ينطبق عليه .

وما دامت الإدراكات العقلية الكلية هى وحدها العلم الصحيح ، إذن فكل ما نحصله بواسطة الحواس باطل أو شبه باطل ، فنحن ندرك عددا عظيما من الجياد بواسطة الحواس . ولكن العقل يقدم لنا صورة واحدة للحصان هى الإدراك الكلى للنوع بصفة عامة، فاذا كانت هذه الصورة الواحدة التى يكونها العقل هى وحدها الحق، كانت كل الجياد التى رأيناها فى الحياة العملية ظلا للحقيقة لا الحقيقة نفسها .

وليس الأمر قاصرا على الأشياء المجسدة ، بل يتناول كل ضروب المعرفة، خذ الجمال مثلا، فان سألتك عن الجمال ما هو ، فقد تشير إلى وردة قائلا : إن فى هذه لجمالا ، كما تقول ذلك فى حسناء، وكما تقوله فى المنظر الطبيعى الجميل ، وفى الليلة المقمرة . ولكن هذه كلها أشياء جميلة وليست هى الجمال فى ذاته، وأنا أسأل عن شيء واحد هو الجمال ، لا أشياء كثيرة يتمثل فيها الجمال، فان كانت الوردة مثلا هى الجمال استحال أن تقول ذلك فى أى شيء آخر، لأن الجمال شيء واحد، وآية ذلك أن له فى اللغة لفظا واحدا ، هو شيء غير هذه الأشياء التى أشرت إليها، فماذا عساه أن يكون؟

قد تعترض بأن ليس ثمت جمال واحد، وأنه متعدّد يظهر فى الأشياء ولا يكوّن شيئا بذاته، ولكن ما الذى دعاك إلى القول بأن الوردة والمرأة والمنظر والليلة المقمرة تشترك جميعا فى صفة واحدة هى الجمال ؟ أليس ذلك دليلا على أنك وجدت وجها للشبه بينها ؟ ومن أدراك بهذا الشبه ؟ إنها ليست العين، لأن البصر لا يدل على أن الوردة تشبه فى منظرها الليلة المقمرة ، هذا فضلا عن أن التشابه بين الأشياء لا يعلم إلا بالمقارنة، والمقارنة لا تكون بالحواس. إذن لا بد أن يكون فى ذهنك فكرة عن الجمال تقيس بها الأشياء الخارجية ، فتعلم مقدار مالها من جمال ، وبهذه الفكرة الذهنية استطعت أن ترى وجه الشبه بين الوردة والليلة المقمرة، لأن كلا منهما فيه شبه بالصورة التى لديك .

هذه الفكرة عن الجمال هى فكرة عن شىء واحد، فأما أن يكون لها وجود فى الخارج تطابقه أو لا يكون، فان لم يكن فهى إذن من انتحال الخيال وتلفيق الذهن، وبناء على ذلك تكون أحكامك كلها عن جمال الأشياء الخارجية مقيسة بمقياس شخصى محض، ونكون قد عدنا إلى الوراء حيث فلسفة السوفسطائيين بأن الإنسان هو مقياس كل شىء ، فما يراه جميلا فهو جميل ، وما يراه قبيحا فهو قبيح ؛ فلم يبق إلا أن نسلم بأن فكرة الجمال الموجودة فى العقل إنما

تطابق شيئا واحدا فى الخارج تمام المطابقة هو الجمال ، ومعنى ذلك أن ثمت فى العالم الخارجى جمالا فى ذاته مستقلا عن عقل الإنسان .

وما قيل عن الجمال يمكن أن يقال عن العدل والخير والبياض والسواد وسائر الصفات ، فثمث فى الخارج عدل واحد ينطبق على فكرة العدل الموجودة فى العقل ، وهو متميز عن الأعمال التى نصفها بالعدل ، كذلك هناك أشياء كثيرة بيضاء ، ولكن البياض فى ذاته شىء واحد موجود فعلا وله صورة فى الذهن .

وهذه القاعدة صحيحة عن الرذيلة وعن الأشياء المادية كلها كالحصان مثلا ، فان سألتك عن الحصان ما هو ؟ فلست أريد حصانا معينا مما نراه فى الحياة العملية ، إنما أريد ذلك الحصان الواحد الموجود فى الخارج ، والذى له صورة فى الذهن .

يتضح مما سبق أن كل إدراك كلى له حقيقة خارجية هو صورة لها ، وهذه الحقائق الخارجية هى مايسميها أفلاطون بالمُثُل (Ideas) ولهذه المُثُل صفات فهى :

(١) عناصر ، ومعنى عناصر فى الفلسفة أن وجودها من نفسها ، لم يسبب وجودها شىء خارج عنها ، وأنها أساس الأشياء ولا شىء أساس لها ، لا تعتمد على شىء وغيرها يعتمد عليها ، وهى الأسس الأولى للعالم .

(٢) وهى عامة لا خاصة، فمثال الانسان ليس إنسانا خاصا بل هو الحقيقة العامة لكل انسان .

(٣) وهى ليست أشياء مادية بل معانى مجرّدة ، لها وجود فى نفسها مستقل عن كل عقل ، وما فى العقل — إذا صدق — صورة لها .

(٤) وكل مثال وحدة لاتتعدّد، وإنما الذى يتعدّد أفرادها ، فمثال الانسان واحد، ومثال الجمال واحد، و إنما يتعدّدالأشخاص.

(٥) وهى أبدية لاتفنى انما تفنى الأشخاص، فالأشياء الجميلة تفنى ، أما مثال الجمال فلا ، كالتعاريف ، فتعريف الانسان حقيقة خالدة لا تتأثر بما يطرأ على أفراد الانسان من تغير .

(٦) وهى جوهر الأشياء ، لأن التعريف يشتمل على الصفات الجوهرية للشىء ، فاذا عرّفنا الانسان بأنه حيوان مفكر فمعنى هذا أن التفكير هو جوهر الانسان، وأما الصفات العارضة كشكل الأنف مثلا فلا تدخل فى التعريف .

(٧) كل مثال كامل ، فمثال الانسان هو نموذجه الكامل والانسان الشخصى يبتعد منه ويقرب بنسبة كماله .

(٨) وهى لا يحدها زمان ولا مكان و إلا كانت مشخصة.

(٩) وهى معقولة ، أعنى أن فى إمكان العقل إدراكها ، وذلك بالبحث والاستنباط .

تلك هى صفات المُثل التى تميزها من الأشياء المحسة تمييزا ظاهرا ، فمثال الحصان مثلا يختلف عن الحصان نفسه فى أن المثال حقيقة مجرّدة ، وأنه وجود مطلق أما الحصان فشىء محسوس ، وهو باطل ، وليس له من الوجود الحقيق إلا بمقدار قربه من مثاله . ومعنى ذلك أن الأشياء المحسة فيها جانب الوجود لقربها من المثال ، وفيها جانب العدم لبعدها عن التجريد ، فهى لهذا وسط بين الوجود والعدم ، أعنى أنها أنصاف حقائق . كذلك يتميز مثال الشىء عن الشىء نفسه بأن المثال واحد ، أى أن هناك مثالا واحدا للحصان ، أما الشىء نفسه فكثير متعدّد ، والمثال لا يحده الزمان والمكان لأنه فكرة مجرّدة ، أما الشىء المحس فزمانى مكانى ، والمثال لا يتغير ولا يتحرك ، أما الشىء فمتغير أبدا متحرك أبدا .

وقد رد أرسطو نظرية أفلاطون هذه الى مصادر ثلاثة : فقد أخذ من الإيليين فكرة الوجود المطلق وطبقها على المُثل ، وأخذ من هرقليطس فكرة التغير المطلق وطبقها على الأشياء المحسة ، كما أخذ من سقراط نظرية المدركات العقلية .

ولما كانت المثل دائمة ثابتة لا يطرأ عليها تغير أو فناء كانت هى مصدر المعرفة الحقيقية ، على خلاف عالم الحس الذى يخضع لتغير متصل لا ينقطع ، ولا يثبت الشىء على حاله لحظتين متتابعتين ، فهو لا يصلح أن يكون مصدرا للعلم ، لأنك لاتستطيع أن تعلم شيئا عن جسم يتغير من لحظة الى لحظة . إذ لا بد أن يثبت أمام العقل حتى يمكن العلم به ، ولكن هذه الأشياء المحسة ليست مجهولة منا كل الجهل ، فهى تصور المُثل وتحاكيها على حال يختلف حظه من الدقة باختلاف الأشياء ، وهى لهذا يمكن معرفتها بقدر دقة محاكاتها للمثل . فان كان هذا الانسان أقرب من ذلك الى مثال الانسان ، كنا به أعلم .

وليست تقتصر المثل على الأشياء العقلية كالخير والجمال والعدل ، والأجسام كالحصان والشجرة والنهر ، والصفات كالبياض والسواد ، ولكنها تتناول الأشياء المصنوعة أيضا ، فهذه المقاعد والموائد والملابس والأسِرَّة لها مثل أيضا ، بل إن هناك مثلا للقبح والظلم ، ومثلا لصنوف الأقذار .

وقد كتب أفلاطون فى إحدى حواراته ما يدل على ذلك دلالة واضحة ، بجعل بارمنيدس يسأل سقراط الصغير : هل هناك مثلٌ للشعر والأقذار ؟ فأنكر سقراط فى جوابه أن يكون لمثل هذه

الأشياء الوضيعة مثل ، فيصححه بارمنيدس قائلا : إنه اذا ارتفع الى مرتبة الفلسفة العليا فلن يزدرى هذه الأشياء كما يزدريها الآن. والخلاصة أن كل شيء يكون له فى الذهن إدراك كلى ، أعنى أن كل نوع تنطوى تحته جزئيات كثيرة ويكون له اسم واحد يطلق عليه ، فله مثال :

ثم تقدّم فى نظرية المثل فقال : إن الحقيقة المطلقة — أى المثل — ليست وحدات منعزلة ، ولكنها أعضاء من كلٍّ واحد ، أى أنها فى مجموعها تكوّن كلا ذا أجزاء ، وكل هذه الأجزاء متصل بعضها ببعض .

فكما أن المثال الواحد يطبق على جزئيات كثيرة من الأشياء المحسة يكون هو بينها العنصر المشترك ، كذلك يكون فوق كل طائفة من المثل الدنيا التى تشترك فى صفة ما مثال أعلى منها . وهذا المثال الأعلى نفسه يكون فوقه مضافا إليه مايشبهه من المُثل مثال أعلى ، وهكذا دواليك : فمثال البياض ومثال الحمرة ومثال الزرقة يشملها كلها مثال اللون . ومثال الحلاوة ومثال المرارة تنطوى تحت مثال الطعم ، ثم تنطوى مُثل اللون والطعم وما إليهما تحت مثال أعلى منهما هو مثال الكيف ، وهكذا تظل نتدرّج فى العلو حتى يتكوّن لديك هرم ، وفى قمته المثال الأعلى الذى يفوق

كل ما عداه من المثل ، وهو حقيقة الوجود المجرّدة التى وجدت بنفسها ثم صدرت عنها سائر المثل، بل الكون كله، ذلك هو مثال الخير، ومن هذا نرى أن عالم المثل وحدة إلا أنها تتكوّن من أجزاء كثيرة ، وأهم مسائل الفلسفة عند أفلاطون هى معرفة مراتب هذه المثل والعلاقات التى تربط بعضها ببعض ، ولذلك بدأ فى دراسة تلك العلاقات ولكنه لم يكمل بحثه ، وإنما أكثر من ضرب الأمثلة على العلاقة فقط ؛ فقال مثلا : إن مثال الخير هو أساس كل المثل، وإن ما عداه مؤسس عليه ومشتق منه، ولكن لم يبين بعد ذلك هذه العلاقات بوضوح .

ولما كان مثال الخير هو المثل الأعلى كانت كل المُثل تسير نحوه، وهذا العالم أيضا بسيره نحو المثل ينشد الخير، أى الكمال .

وهذا يسلمنا إلى التساؤل عن رأى أفلاطون فى الله ، وإذا تتبعنا قوله نراه يعبر عن الله طورا بصيغة المفرد ، وطورا بصيغة الجمع، وينتقل فى تعبيراته بسهولة من التوحيد إلى التعديد، ذلك لأنه يذكر أحيانا ما يفهم منه أن هناك آلهة متعدّدين . ويقول بعد إن هناك « خالقا » أعلى يدبر العالم ويحكمه ، وهو فوق أن تحيط به العقول ؛ ولكن ما علاقة هذا الإله الأعلى بالمثل وخاصة بمثال الخير الذى قال عنه أفلاطون « إنه أساس كل المثل » ؟

الجواب عن هذا السؤال لم يتضح من كلام أفلاطون وضوحا تاما لأنه استعمل فى الكلام طريقة ميثولوجية، ومن ثم أخذ الشراح يفرضون الفروض لشرح هذه العلاقة، وملخص ما قالوا إن هذه العلاقة لا تخلو من أمور ثلاثة لم يسلم كل منها من الاعتراض : فقد نقول إن الله خالق المُثل ومنها مثال الخير، وهذا الفرض يهدم نظرية المُثل من أساسها لأنها مؤسسة على أنها قديمة لم يخلقها خالق، ولا تدين بوجودها لشىء آخر. وقد نقول إن مثال الخير أوجد الله، وهذا الفرض يحط من شأن الله ويجعله مجرد مخلوق، والفرض الثالث أنه أزلى أبدى وهو يتعاون مع مثال الخير على تدبير هذا العالم — وهذا يجعل مذهب أفلاطون ثانويا تافها . ولما رأى بعض الشارحين أن هذه الأقوال لا تنتج فَرَضَ فرضا آخر: وهو أن الله ومثال الخير كلمتان مترادفتان استعملهما أفلاطون لمعنى واحد، واستدل على ذلك بعبارات وردت فى كلامه ، ولعل هذا أقرب الفروض لرأى أفلاطون .

كذلك مما طبقه أفلاطون على نظريته فى المثل قوله فى الحب، وقد لاك الناس كثيرا كلمة «الحب الأفلاطونى» ولكن أكثرهم لم يفهم معناها كما أراده أفلاطون ، فأفلاطون يعتقد أن نفس الإنسان قبل ولادته كانت مجردة عن الأجساد ، وكانت تعيش فى عالم المثل تتأمل وتفكر، فلما حلت بالجسم — بالولادة —

وانغمست فى عالم الحس نسيت عالم المثال ، فاذا وقع النظر على شيء جميل تذكرت مثال الجمال الذى كانت تعيش فيه وفى أمثاله لأن هذا الجميل صورة من ذلك المثال ، وهذا هو السبب فيما نشاهد من وله وهيام وفرح وعواطف حادّة ، ونحو ذلك مما يصحب النظر إلى الجميل . وهذا الحب للصورة الجميلة أوّل خطوة فى الحب تتدرّج منها النفس إلى درجات أرقى ، فتتدرّج من حب الصورة الجميلة إلى حب النفس الجميلة إلى حب العلوم الجميلة إلى حب مثال الجمال إلى حب عالم المثل جميعه — إلى الفلسفة .

وحب الفلسفة هو غاية الغايات ، هو الغاية التى ليس وراءها غاية ، ومن ثم كان أفلاطون يرى أن من المستحيل الإجابة عن سؤال «ما فائدة الفلسفة ؟» ويرى أن السؤال نفسه فاسد ، لأن فائدة الشيء إنما تظهر بما هو غاية له ، ففائدة المال تظهر فى الأشياء التى يعدّ المال وسيلة إليها . فاذا سألت ما فائدة الفلسفة ؟ فمعنى ذلك أن الفلسفة وسيلة لشيء ، وهذا قلب لوضع الأشياء ، فليست الفلسفة وسيلة لشيء ، وإنما كل شيء وسيلة للفلسفة .

هذا ملخص نظرية الحب الأفلاطونى ، وقد اعترض عليه بأن مقتضى قوله أن للقبح مثالا كالذى للجمال ، وهذا ما تقتضيه نظرية أفلاطون فى المثل ، ومثال القبح معنى أزلى أبدى كامل

كمثال الجمال ، فكان يجب أن يكون المنظر القبيح يملؤنا فرحا وهياما ويهيج عواطفنا على النحو الذى يكون عند رؤية الجميل لأن كلا يذكرنا بعالم المثل (١) .

ولم يتعرض أفلاطون لشرح هذا المعنى أو الإجابة عن هذا الاعتراض الذى تستلزمه نظريته (٢) .

رأيه فى الطبيعة أو فى هذا الوجود

يرى أفلاطون أن هناك عالمين : عالم المثُل وهو عالم الحقيقة وهو الأساس ، وعالم الطبيعة وهو عالمنا هذا ، وهو عالم الظواهر المحدود بالزمان والمكان . أما العالم الأول فليس محدودا بزمان ولا مكان — وعالم الطبيعة ينقسم الى قسمين : جسمانى وهو هذه الظواهر التى نراها ونحس بها ، وغير جسمانى وهو النفس . ولنتكلم عن رأى أفلاطون فى كل من النوعين .

---

(١) لعل هذا المعنى هو الذى نظر اليه الشاعر العربى إذ يقول :

قلبى وثاب إلى ذا وذا ✻ ليس يرى شيئا فيأباه

يهيم بالحسن كما ينبغى ✻ ويرحم القبح فيهواه

(٢) أثرت نظرية أفلاطون هذه فى الأدب الاسلامى والفلسفة الاسلامية أثرا كبيرا . كالذى ترى فى قولهم فى عالم الأرواح والأشباح ، وكالذى ترى فى قصيدة ابن سينا فى النفس .

(١) العالم الجسمانى (عالم الحس) :

يرى أفلاطون — كما أسلفنا — أن هذا العالم الحسى صورة لعالم المثل، فكل شيء يحاول أن يحاكى مثاله ما استطاع الى ذلك سبيلا، وكلما اشتد قربا من مثاله كان أكبر حظا من الحقيقة . ولكن لماذا يكون للمثل أشياء تُصوّرها وتمثلها، وبم نعلل انبعاث هذه الصور الحسية التى تنسج على منوال مُثلها، وكيف خرج عالم الحس من عالم المثل؟ لم يجب أفلاطون عن هذه الأسئلة إجابة واضحة صريحة، ولكنه سلك فى ذلك التعبير الشعرى، وذلك فى كتابه المسمى تيمايس (Timaeus) وهو أغمض كتاب من كتب أفلاطون، وغموضه — كما يقول بعض المؤرخين — راجع الى قلة معرفته بالعلوم الطبيعية ، فقد كانت العلوم الطبيعية إذ ذاك فى طفولتها، ومع هذا فقد حاول فى هذا الكتاب أن يشرح حركات النجوم والكواكب والضوء والحرارة والصوت والماء والثلج والحديد والذهب الخ . ولكن شرحه لهذه المسائل أكثره فروض يتخللها قليل من الحقائق، و بدلا من أن يسلك طريق جمع الحقائق أولا ثم يفرض الفروض لشرحها وتعليلها كما هو متبع اليوم كان يهمل جمع الحقائق ويبدأ بالفروض وهى طريقة قلما تنتج، ومن ثم كان كتابه هذا أغلبه قليل القيمة صعب الفهم، ونحن نذكر هنا شيئا من تعاليمه فى هذا الكتاب .

فى الكون حقيقتان نهائيتان ، الوجود المطلق من ناحية والعدم المطلق من ناحية أخرى ؛ وبين هذا وذاك مرحلة متوسطة هى هذه الأشياء التى تقع تحت حواسنا . لأنها تشارك المثل فى وجودها ، وتشارك المادة فى عدمها . فالشىء قبل أن يصاغ على صورة مثاله كان مادة لا صفة لها ولا شكل [1] . وإذا انتزعت من المادة صفاتها وشكلها كانت لا شىء . فلما أن بدأ ذلك الشىء المعين ينتزع نفسه من المادة التى هى فى حكم العدم ، وينطبع على نسق مثاله ، أخذت تميزه بعض الصفات فاكتسب بذلك حقيقة الوجود ، ولذا كانت الأشياء المحسة أنصاف حقائق فلا هى مجردة كالمثل فتكون حقيقة مطلقة ، ولا هى مادة خالصة خالية من صور المُثل خلوًا تاما فتكون عدما مطلقا ، بل هى تجمع بين الوجود والعدم . والى هنا نرى أفلاطون يسير فى منطق فلسفى لا غبار عليه ، ولكنه حين أراد بعد ذلك أن يوضح كيف انطبعت صور المثل على كتلة المادة حتى خرجت تلك الأشياء

(١) مما يلاحظ هنا أن أفلاطون لا يستعمل كلمة " مادة " بالمعنى الذى نستعمله اليوم ، فنحن نسمى الخشب والحديد والنحاس مادة وبعبارة أخرى نطلقها على الشىء له صفات خاصة . أما أفلاطون فيطلقها على شىء لا صفة له ولا خاصة ولا شكل — ومن أجل ذلك فسرها بعض شراح الفلسفة بأنه يريد بها المكان الفارغ أو الخلاء ، فلما أشرفت عليها المثل اتخذت لها صفات وأشكالا .

واتخذت أشكالها المعروفة لم يسعفه العقل فلجأ الى الخيال والشعر .
وكان لابد له من ذلك لما يترتب على مقدماته التى فرضها من تناقض مستحيل . لأنه إذا كانت المثل هى مصدر الأشياء بانطباع صورها على المادة نتج عن ذلك أن تكون المُثل متغيرة متبدلة، لأنها حين تبعث من نفسها صورا تشكّل بها الأشياء وتخرجها من العدم إلى الوجود لابد أن تتصف بصفة جديدة وهى صفة الإنتاج والإخراج والخلق ، وهذا يترتب عليه التغير وعدم الثبوت، ولكن أفلاطون قدّم أنها دائمة لا تقبل التغير، وإذن فلا يجوز أن يصدر عنها شيء بعد أن لم يكن يصدر، فلما رأى أفلاطون استحالة أن تكون فى طبيعة المُثل قابلية إنتاج الأشياء . لم يجد أمامه إلا تعليلا واحدا يفسر به ذلك، فقال إن ثمت خالقا ومدبرا للعالم، قام بما يقوم به الفنان حين ينحت من المادة تمثالا على صورة معينة فى ذهنه ، رأى الله أو الخالق مُثُلا مجرّدة من ناحية ، ومادة لا شكل لها ولا صفة من ناحية أخرى، فشكّل المادة على صورة المثل، وبذلك وجدت الأشياء، وكان أوّل ما خلق نفسا لعالمنا هذا، هى للعالم كنفسنا لنا، وهذه النفس غير جسمانية، ولكنها فى مكان، وقد نشرها فى مكان خال كما تنشر الشبكة الواسعة، ثم شطرها شطرين، وحنى الشطرين وجعلهما دائرتين : دائرة داخلية ودائرة خارجية، فالأولى مدار الكواكب السيارة والثانية

مدار النجوم؛ ثم أخذ المادة وكوّنها من عناصر أربعة : (الماء والنار والتراب والهواء)، وبناها على إطار روح العالم ، وبذلك تم الخلق . وكان يرى أيضا أن الأرض مركز هذا العالم ، وأن النجوم — وهى كائنات إلهية — تدور حولها، وأن النجوم تتحرك حركات دائرية، لأن الدائرة أكمل الأشكال، وإذا كانت النجوم إلهية فهى لا تحكم إلا بالعقل، ويجب أن تكون حركتها دائرية ، لأن الحركة الدائرية هى حركة العقل . وهذا كما ترى شعر غامض سقناه لبيان نوع كتابته .

(ب) النفس الانسانية :

النفس الانسانية كنفس العالم هى علة حركته، ولها اتصال بالمثل واتصال بعالم الحس، وهى تنقسم الى قسمين : الجزء الأعلى أو الأرقى وبه العقل، وهو الذى يدرك المثل، وهو بسيط غير مركب ولا يقبل التجزئة ، وهو أبدى لا يفنى . والقسم الثانى ، القسم اللاعاقل ، وهو يتجزأ ويفنى ، وهذا القسم ينقسم الى جزأين : الجزء الشريف والجزء الوضيع، فالجزء الشريف تتعلق به الشجاعة وحب الشرف وكل العواطف النبيلة ، والجزء الوضيع يتعلق به كل الشهوات البهيمية . والجزء الأوّل له اتصال بقسم العقل، ولكنه يختلف عنه بأنه غريزى لا يصدر منه الشيء

عن تفكير، ومركز قسم العقل الرأس، ومركز الجزء الشريف من القسم اللاعاقل القلب، ومركز الجزء الوضيع أسفل البدن ، والانسان وحده هو الذى له القسمان ، والحيوان له النوعان من القسم الثانى، والنبات ليس له إلا النوع الأخير من القسم الثانى؛ والذى يميز الإنسان عما عداه هو قوة التفكير .

وقد ربط أفلاطون نظريته فى أبدية النفس وأزليتها بنظريته فى المثل بمسألتين هامتين : وهما التذكر والتناسخ .

أما التذكر، فقد قال إن كل معارفنا ليست إلا تذكرا لما كانت تعلمه النفس عند ما كانت تعيش فى عالم المثل قبل أن تحل بالجسم ، وليس يعنى أفلاطون بالمعارف ما يشمل المدركات الحسية مثل : إن هذه الورقة بيضاء أو نحو ذلك، إنما يعنى المعارف التى تدرك بالتفكير والعقل . وقد أدّاه الى هذا الرأى ما لاحظه من أن القضايا الرياضية كـ ٢ + ٢ = ٤، ومجموع زوايا المثلث تساوى قائمتين ونحو ذلك فطرية فى النفس لم تكتسبها بتجارب خارجية ولا بالتلقين .

وبذلك اقترب أفلاطون من النظرية الحديثة التى تفرق بين العلم الضرورى والعلم المكتسب ، وهى النظرية التى وضعها « كانت » وملخصها أنك اذا نظرت الى نظرية رياضية مثل :

٢+٢=٤ فليس معناها أن شيئين وشيئين تساوى أربعة أشياء ، بل هو معنى مجرد يجب أن يكون ، وبعبارة أخرى إنك لم تستفد هذا من الاستقراء ، بل إن العقل علم بذلك من غير استقراء، ويحكم باستحالة ظهور حالة يكون فيها ٢ + ٢ = ٥، وعلى عكس ذلك قضية أخرى مثل الذهب أصفر ، فان هذا جاء من طريق الاستقراء لا من عمل العقل نفسه ، بل العقل نفسه يجوّز وجود ذهب أزرق ، ولم يمنع منه إلا عدم وجوده فى الخارج ، وتسمى القضية الأولى وأمثالها قضية ضرورية، والثانية قضية مكتسبة .

لم يوضح أفلاطون النظرية بهذا الشكل بل قال إنا نجد أن القضايا الرياضية يدركها العقل لا من طريق التلقين ولا من طريق التجربة، واستنتج من هذا أن هذه القضايا كانت معروفة للنفس قبل الولادة، ولا يقال إن المعلم يعلّمها للطفل فيتعلمها ، بل الواضح أن الطفل إذا ذكر له المعلم هذه القضايا فهمها وسلم بها ، وشعر أن المعلم لم يملها عليه ولكنه كشف الغطاء عنها ، واستدل على ذلك بأن سقراط حادث طفلا رقيقا لم يتعلم من قبل رياضة ، وما كان يعرف شيئا عن المربع ، فبسؤال سقراط له أسئلة حكيمة منطقية استطاع الطفل أن يعرف خواص المربع ، ولم يلقنه شيئا ، ولم يزد عن أن سأله جملة أسئلة . قال أفلاطون :

وإنما لم نتذكر المعلومات من أنفسنا بسهولة، واحتجنا الى معلم أو نحوه يذكّرنا لأن حلول النفس بالجسم واشتغالها به عاقها عن التذكر السريع .

أما رأيه فى التناسخ فيتلخص فى أن النفس كما قدّمنا كانت تسبح فى عالم المثل صافية سعيدة مفكرة، ثم حلت بالجسم وتعلقت به ، فإذا مات الانسان وكان قد عاش فى حياته عيشة طيبة وعلى الأخص راضَ نفسه على تذكر كل عالم المثل ، وبعبارة أخرى تفلسف ، تعود النفس الى عالم المثل راضية سعيدة وتقيم فيه ، وبعد طويل من الزمن تعود النفس فتحل فى إنسان آخر، أما الذين ساءت أعمالهم فى الحياة الدنيا فتعذَّب نفوسهم بعد الموت ، ثم يحلون فى جسم أحط منهم ، فالرجل قد يحل فى جسم امرأة ، وإذا عاش الرجل شهوانيا حل فى جسم حيوان وهكذا .

رأيه فى الأخلاق

ابتدأ أفلاطون كلامه فى الأخلاق ببيان أن الفضيلة ليست مرادفة للذة، وليست هى عمل ما يراه كل شخص حقا ، رادا بذلك على السوفسطائيين ، فإنهم كانوا يقولون ما يراه الشخص حقا فهو حق بالنسبة له هو، وبعبارة أخرى للإنسان الحق فى أن يعمل ما يراه لذيذا له . فقال أفلاطون فى تفنيد هذا :

(١) إن هـذا القول يستدعى أن لا شىء حق فى ذاته بل الحق نسبى ، فما يكون حقا بالنسبة لى قد لا يكون حقا بالنسبة لك ، وما يكون فيه لذة لشخص قد يكون فيـه ألم لآخر ، وبهذا لا يكون الخير والشر متمايزين ، ولا يكون لكل منهما حقيقة ذاتية .

(٢) إذا كان الحق هو اللذة ، فاللذة هى إرواء الرغبة أو الشهوة ، والرغبة أو الشهوة ليست إلا شعورا ، وبهذا تكون الأخلاقية (أو الحكم على العمل بالخير أو الشر) تابعة للشعور الشخصى ، ولا يكون هناك قانون عام يخضع له الناس جميعا .

(٣) أخلاقية العمل يجب أن تتبع قيمة العمل الذاتية لا أن تتبع شيئا آخر كالرغبة والشهوة ، ويجب أن نعمل الخير لأنه خير لا لشىء آخر وراءه . أما السوفسطائيون فيجعلون أخلاقية العمل لا تتعلق بالعمل ، ويجعلون أخلاقية العمل ليست إلا وسيلة لغاية أخرى وراءها ، فالفضيلة ليست هى اللذة كما أن المعرفة ليست إدراك الجزئيات .

كذلك يقول أفلاطون ليست الفضيلة هى عمل الحق ، فقد يُعمل الحق على أساس باطل فلا يكون فضيلة ، فليس يشترط فى الفضيلة معرفة ما هو الحق فقط ، بل يشترط أيضا معرفة لِم كان هذا الحق حقا ... لهذا كانت الفضيلة فى نظره العمل الحق صادرا

عن معرفة حقة بقيمة الحق ... ولهذا فرّق أفلاطون بين الفضيلة الفلسفية والفضيلة العادية التقليدية ؛ فالأولى مؤسسة على التفكير وفهم الأساس الذى بنى عليه العمل ؛ والثانية عمل حق نشأ عن عرف أو تقليد أو غريزة أو عطف أو نحو ذلك . فعملك الخير لأن الناس يعملونه من غير فهم لماذا كان هذا حقا هو فضيلة الطيبين من عامة الناس ؛ وإن شئت فقل هو فضيلة النحل والنمل وما إليهما . وقد تفكّه أفلاطون على مبدئه فى التناسخ فقال : لعل أرواح مثل هؤلاء الناس تحل فيما بعد فى نحل أو نمل

وهنا تساءل : إذن ما هو الخير ؟ كيف أعرفه ؟ ما مقياس الخير والشر؟ وبعبارة أخرى : ما غاية الغايات التى إذا قرب العمل منها كان خيرا ، وإذا بعد عنها كان شرا ؟

كثيرا ما يردّد أفلاطون فى كلامه كلمة « السعادة » (Happiness) مما يدل على أنه يراها غاية الغايات ، وأن العمل كلما أوصل إليها كان خيرا ، والعكس ؛ ولكن ما هى السعادة التى يعنيها ؟

ليس يعنى أفلاطون بالسعادة ماذهب إليه فيما بعد من يسمَّوْن بالمنفعيين (Utilitarians) أمثال «بنتام» و «جون ستورت مل» فانهم يفسرون السعادة باللذة — على اختلاف بينهم فى شرحها — والدليل على أن أفلاطون لا يرضى عن أقوالهم أنهم نحوا فى تفسير

السعادة منحى السوفسطائيين ، وقد رأيت أن أفلاطون رد عليهم فى قولهم وأبى تفسيرهم؛ والفرق بين «ميل» مثلا والسوفسطائيين ليس إلا أن السوفسطائيين جعلوا المقياس لذة الفرد، و «ميل» جعله لذة المجموع؛ وَرَدُّ أفلاطون عليهم (بأن هذا يجعل الأخلاقية لا قيمة لها فى نفسها ، وإنما هى تبع للشعور الخ) يصلح أن يكون أيضا ردا على «ميل» ... إذن ما السعادة فى رأى أفلاطون ؟

اشتق أفلاطون إجابته على هذا السؤال من إلقاء نظرة على نظرية المثل ، ونظرة على عالم الحس الذى نعيش فيه ، فكانت النتيجة أنه رأى أن السعادة أو غاية الغايات تتكوّن من أربعة أجزاء : أولا — وهو أهمها — العلم بعالم المثل وهو الفلسفة . ثانيا : تفهم الارتباط بين عالم المثل وعالم الحس ، وكيف يتجلّى عالم المثل على عالم الحس ، وذلك يستتبع عشق ما فى عالمنا من جمال ونظام وتناسق . ثالثا : التثقف بأنواع من العلوم والفنون . رابعا : التمتع بلذائذ هذا العالم النقية الطاهرة البريئة ، والترفع عما هو منها خسيس دنىء .

هذه هى السعادة أو الفضيلة الفلسفية ، ولم يجرد أفلاطون الفضيلة العادية من القيمة ، بل قال إن الانسان لا يستطيع أن يقفز دفعة واحدة الى قمة الفضيلة الفلسفية ، بل لا بدّ من المران

والسير درجات ، ومما يساعد على هذا السير الاعتياد الحسن ، وغرس الفضائل العرفية ، والعادات الحسنة ، حتى إذا جاء دور التفكير والتأمل كان الاستعداد لذلك حاصلا ، واستطاع الانسان أن يصعد على هذا الأساس .

كان سقراط يرى أن الفضيلة واحدة وهى المعرفة ، وقد اتبع أفلاطون أولا رأى أستاذه فى كتابته الأولى ، ثم عدل عن ذلك ورأى أن كل قوة من قوى الانسان لها فضيلة خاصة ؛ فعنده أن أسس الفضائل أربعة : ثلاثة منها لأجزاء النفس الثلاثة التى شرحناها قبل ، والرابعة جماع الثلاثة ؛ ففضيلة قسم التفكير (وهو الجزء الأعلى من النفس) «الحكمة» ، وفضيلة الجزء الشريف من القسم اللاعاقل « الشجاعة » ، وفضيلة الجزء الثانى منه العفة أو ضبط النفس ؛ فاذا أدّى كل قسم عمله على الوجه الأكمل نشأ من اكتمال هذه القوى وتعاونها الفضيلة الرابعة وهى العدل .

ويتبع هذا القسم الأخلاقى رأيه فى المرأة والزواج ، وقد رأى فيهما ما كان شائعا فى زمنه ، فلم يأت فيهما بجديد ، فكان يرى أن المرأة أحط طبيعيا من الرجل ، ولم ينظر اليها النظرة السائدة فى عصرنا من أنها جزء مكمل للانسانية ، تتصف بفضائل خاصة لا يتصف بها الرجل ؛ بل كان يرى أن ليست المرأة نوعا آخر غير

نوع الرجل لها مميزاتها الخاصة ، بل يرى أنها من نوعه ولكنها أحط منه درجة ، فهما عقليا من نوع واحد ولكنه يفضلها ، ولهذا يرى أنه يجب ألا تحرم من التعلم الذى يتعلمه الرجل ، وبنفس الطريقة التى نربى بها الرجل ، وفى مقابل ذلك يجب أن تشارك الرجل فى تحمل الواجبات ، حتى الواجبات الحربية .

وتبع رأيُه فى الزواج رأيَه فى المرأة ، فهو يرى أن الزوجة ليست المثل الأعلى فى زمالة الرجل وصداقته ، فالصديق الطبيعى للرجل ليس الزوجة ولا المرأة ولكنه الرجل ، والغرض من الزواج ليس التعاون الروحى بين الرجل والمرأة والمشاركة فى الصداقة ، لأن المرأة لا تستطيع ذلك ، بل الغرض من الزواج إيجاد النسل .

وقد أجاز الاسترقاق ، وقال إنه ظاهر المشروعية لا يحتاج تبريره الى برهان ، وكل ما يمكن أن يقال فيه إيصاء مالكى الرقبة بالعدل مع الأرقاء وحسن معاملتهم .

ومهما قيل من أن آراء أفلاطون الأخلاقية لم تَعْدُ وجهة نظر قومه ، فله أثر لا ينكر فى إحدى نواحى الأخلاق ، وذلك أن فكرة كانت تسود فى اليونان وهى قصر عمل الخير على الأصدقاء ، ومعاملة الأعداء بالشر ، فنقد أفلاطون تلك النزعة نقدا صارما ، وقال : إنه ليس من الخير مطلقا أن تفعل شرا ، سواء كان ذلك

الشر موجها الى عدو أو صديق ، و واجب حتم على الانسان أن يعامل أعداءه بالخير لعله يكون منهم أصدقاء ، ومن الفضيلة أن تردّ الشر بالخير، فذلك أسمى من أن تجاوب الشر بالشر .

رأيه فى الدولة

بحث أفلاطون فى الغرض من الدولة، وبعبارة أخرى فى الغاية التى نقصدها من ورائها ، فقال إن الغرض من حياة الأفراد هو الحكمة والفضيلة والمعرفة ، والأفراد لا يستطيعون الوصول الى هذه الغاية من غير أن يعانوا عليها ، فالغاية من الدولة إسعاد أفراد الأمة و إعانتهم على الوصول الى هذه الأغراض التى ذكرنا و إذ كان خير وسيلة لإعانة الأفراد على الوصول الى أغراضهم هو التربية كانت تربية الشعب أوّل عمل وأهم عمل تقوم به الدولة .

يجب أن تؤسس الدولة على الفكر والتعقل ، وأن تكون القوانين التى تصدرها ناشئة عن فكر وتعقل ، ومثل هذه القوانين لا يمكن إلا أن تصدر عن عقلاء مفكرين ، و بعبارة أخرى « فلاسفة » ، فحكام الأمة يجب أن يكونوا فلاسفة ؛ ولما كان الفلاسفة فى كل أمة قليلين ، وجب أن تكون الحكومة أرستقراطية ، ولكن لست أعنى أرستقراطية النسب ولا أرستقراطية المال و إنما أعنى أرستقراطية العقل ، ويجب أن يكون أول عنصر

فى الدولة العقل ثم القوّة ثم العمل ؛ وكل عنصر من هذه العناصر تمثله طائفة من الأمة، فالعقل فى طبقة الحكام، والقوّة فى الشرطة والجنود والمحاربين ونحوهم، وقد احتجنا إليهم فى الدولة لأن بعض العامة لا يخضعون للقوانين التى يُصدرها العقلاء طوعا، فيجب أن يخضعوا لها كرها (بواسطة القوة) والعمل فى طبقة العمال، وهذا التقسيم الثلاثى تابع عنده للتقسيم الثلاثى للنفس الذى ذكرناه من قبل، فالقسم المفكر من نفس الشخص يقابله فى الدولة فلاسفة الحكام، والقسم الراقى من النفس اللاعاقلة يقابله الجنود والمحاربون، والقسم الشهوانى يقابله طائفة العمال — كذلك الفضائل لكل قسم فى الدولة هى الفضائل لكل قسم فى النفس، ففضيلة الحكام الحكمة، وفضيلة الجنود والمحاربين الشجاعة، والعمال العفة، وقيام كل بفضيلته، وتعاون هذه الفضائل الثلاث ينشأ عنه العدل الاجتماعى.

يجب — كما قدّمنا — أن يكون الحاكم فيلسوفا، وأن يكون كذلك دائما، وأن يصرف وقته فى تعرف المثل، وبعبارة أخرى فى دراسة الفلسفة، وألا تستغرق أوقاتَهم مسائل الحكم، ولذلك يجب أن يكون الحكم دوريا، فبعض الفلاسفة يحكمون حينا ويتفلسفون حينا — وهكذا دواليك — وواجب الشرطة والجنود حماية الدولة داخليا وخارجيا، فهم يحمونها خارجيا من

أعدائها الخارجين، وداخليا من الدوافع اللاعاقلة التى تصدر عن غوغاء الشعب .

وعلى الجملة أهم عملهم تنفيذ الأوامر والقوانين التى يصدرها الحكام الفلاسفة، وواجب العمال أو جمهور الناس الاشتغال بالتجارة والزراعة والحرف ونحو ذلك ، ويجب أن تمتنع الطبقتان الأوليان عن الاشتغال بشىء من ذلك .

ولكن كيف نعيِّن أن هذا الفرد من طبقة الحكام أو الجنود أو العمال؟ يقول أفلاطون: إن هذا لا يترك للشخص نفسه ليلتحق بأية طبقة ولا يحدّد بالمولد، فليس ابن الفيلسوف يربى ليكون من طبقة الفلاسفة وهكذا ، إنما يترك إلى رجال رسميين فى الدولة يعينون طبقة الشخص بناء على اختبارهم غرائزه واستعداداته كما يعينون عدد ما تحتاجه الدولة من كل طبقة من الطبقات الثلاث.

يجب على الدولة أن تمكن الأفراد من الوصول إلى سعادتهم وذلك بتشجيع ما هو خير، وهدم كل ما هو شر، ومن وسائل حصر الشر ومنع تسربه إعدام الأولاد يولدون من آباء أشرار ، وعدم السماح للضعاف والمرضى من الأولاد بالبقاء ، ومن وسائل تشجيع الخير سيطرة الدولة على تربية الناشئين ، فيجب فصل الأولاد عن آبائهم من وقت ولادتهم وانتسابهم إلى الدولة لا إلى

آبائهم ، وإشراف الدولة من صغرهم على تربيتهم ، ويجب اتخاذ الوسائل الفعالة فى ذلك حتى لا يعرف الآباء أولادهم إذا خرجوا للحياة العامة ، ويجب أن تشرف الدولة إشرافا تاما على برامج التعليم ، وألا تسمح بتعليم شىء يعين على الرذيلة ويضر بأفكار الشعب ، فمثلا الشِّعر يجب ألا يسمح منه إلا بما يعين على الفضيلة ولا يكفى فى السماح به أن يكون جميلا ، إذ لا قيمة للجمال إذا لم تكن غايته الفضيلة ، ولذلك يجب أن تشرف عليه الدولة .

يجب أن تراعى مصلحة مجموع الأمة لا مصلحة فرد أو أفراد ، فيجب ألا يكون لفرد منفعة شخصية تتميز عن منفعة المجموع ، ويجب أن تنهار هذه المصالح الفردية ، فليس هناك مِلْكية ، وليس هناك اختصاص الأب أو الأم بأولاد معينين بل اشتراكية فى الأموال والنساء والأولاد ، والدولة تملك الأولاد منذ ولادتهم .

رأيه فى الفن

لم يكن لأفلاطون بحث منظم قائم بنفسه فى الفن ، وإنما له فيه آراء مبعثرة نذكر أهمها :

نظريات الفن الحديثة مؤسسة على أن الفن غاية فى نفسه لا وسيلة لشىء آخر ، وأن الشىء الجميل له فى نفسه قيمة ذاتية ، وأن الفن يحكم بقوانينه هو ، وبمقتضى مقاييس الجمال ، وليس

يحكم عليه كما يذهب "تولوستوى" بمقتضى المقاييس الأخلاقية ، وليس الجميل وسيلة للخير بل هو نفسه غاية ؛ أما أفلاطون فيرى أن الفن يجب أن يكون خاضعا للأخلاق والفلسفة ، فالشعر مثلا كما أسلفنا لا يسمح منه إلا بما يعين على الفضيلة ، ولا يكفى أن يقال إنه جميل ليسمح به ، فيجب أن يلجم الشعر بالأخلاق .

وفى العصر الحديث كان « رسكن » يرى هذا الرأى ومن أقواله المشهورة : « لا يمكن أن يكون جميلا إلا ما كان حقا » . هذا خضوعه للأخلاق ، وأما خضوعه للفلسفة فذلك أن الغرض من التربية تفهُّم المثل ، والعلوم والفنون إنما وضعت فى برامج التعليم والتربية لأنها تعين على فهم هذه المثل ، أما هى فلا قيمة لها فى ذاتها .

وهو يرى أن الفن إنما هو تقليد الطبيعة ومحاكاتها ، فهو ليس إلا إبراز صورة للأشياء المحسوسة كما أن هذه الأشياء المحسوسة ليست إلا صورة للمثل ، فالفن ليس إلا صورة لصورة ... فهو لم يلحظ ما للفن من خَلْق ، ولم ير أن الفنان لا يقتصر على تقليد الطبيعة ، بل يكملها ويسبغ عليها شيئا من شعوره وطموحه : لا ، لم ير أفلاطون شيئا من هذا ، بل رأى أن الفن نسخة من الأصل ، وهذا الرأى معيب لأنه يستلزم أن تكون الصورة الفوتوغرافية أكمل صورة لأنها أحكم تقليد .

يرى أفلاطون أن الفنان لا يستمد فنه من العقل والتفكير ، بل يستمده من الوحى أو الإلهام ، فهو لا يصدر عنه التصوير الجميل بناء على قواعد قد وضعت ، بل هو يعمل بما يُلْهَم ، ويسير على القواعد الفنية بلا شعور . ولم يقدر أفلاطون هذا الوحى أو الإلهام تقديرا كبيرا ، بل رآه حقيرا وضيعا ، وسماه الجنون السماوى ؛ أما كونه سماويا فلأن الفنان يبرز الى الوجود أشياء فى منتهى الجمال ، وأما أنه جنون فلأنه نفسه لا يعلم كيف صدرت عنه ولا لمَ صدرت ؛ فالشاعر يجرى على لسانه القول الحكيم والشعر الجميل وهو يشعر بذلك ، ولكن لا يعلم كيف كان ؛ فإلهام الفنان ليس فى مستوى المعرفة العقلية ، بل هو أحط منها . ومن ثم كان الفن أحط من الفلسفة .

وهكذا لم يقوّم أفلاطون الفن ولا الفنان تقويما كبيرا ، وكان للفن مقام أكبر فى نظر أرسطو ، مع أن أفلاطون فيلسوف وفنان ، وكتابته الفلسفية آية من آيات الفن ، وأرسطو لم يكن فنانا ، بل فيلسوفا فقط ، وكتابته علمية لا فن فيها ، ومع هذا نظر الى الفن بخير مما نظر اليه أفلاطون .

وما ذكرناه من رأى أفلاطون فى الدولة والفن موجز أتم إيجاز ، وسترى شيئا من تفصيل ذلك فيما سنعرضه من تلخيص كتابه « الجمهورية » .

كتاب الجمهورية

أو

المدينـــة الفاضـــلة

كتاب الجمهورية هو أهم ما سطر أفلاطون من كتب ؛ فهو بحث شامل لفروع متشعبة من آرائه ، كأنما أراد به أن يكون ملخصا موجزا لفلسفته جميعا ؛ ففيه مذهبه فيما وراء الطبيعة ، وفى السياسة ، وفى الدين ، وفى الأخلاق ، وفى علم النفس ، وفى التربية ، وفى الفن ؛ وقد بسط فيه من موضوعات البحث ما يبدو لقارئ هذا العصر أنه جديد .

فكتاب الجمهورية فى حقيقة الأمر صورة وافية لأمهات المسائل فى الفلسفة ، ولا غرابة ، فهو صورة مصغرة لأفلاطون ، ودراسة هذا الكتاب دراسة لرأى أفلاطون فى المدينة الفاضلة ، أو المدينة النموذجية ، وهاك مجمل ما فيه :

عقد أفلاطون حوارا ، اتخذ له مكانا منزل رجل واسع الثراء أرستقراطى النسب ، هو سيفالوس (Cephalus) ، وجعل بين الحاضرين ثراسيماكوس السوفسطائى ، وأستاذه سقراط ، (ويلاحظ دائما أن أقوال سقراط إنما تعبر عن رأى أفلاطون) فألقى سقراط على سيفالوس الغنى هذا السؤال :

« ما هى فى ظنك أعظم فائدة عادت عليك من ثروتك ؟ »

فأجابه سيفالوس إنها مكنته من أن يكون جوادا كريما أمينا عادلا . فسأله سقراط فى مكروتهكم : وماذا تعنى بالعدل؟ وهنا بدأ حوار فلسفى عميق حادّ حول تعريف العــدل ، فليس أعسر من التعريف اختبارا لقوّة الذكاء ووضوح التفكير ؛ فلم يكن بد من أن يعترف سيفالوس بعد محاولة فاشلة بعجزه عن تعريف العدل ، فأخذ سقراط يدور بالسؤال على الحاضرين واحدا فواحدا ، وكلهم عاجز عن الأداء ؛ فثارت ثورة الغضب فى ثراسيماكوس وضاق صــدره بإحراج سقراط له ، فصاح فى وجهه قائلا : « ما أشــدّ غفلتك يا سقراط ! ماذا تفيد من هزيمة محاوريك واحدا إثر واحد بهــذا الأسلوب المعيب ؟ إذا كنت تريد معنى العــدل ، فأسمعنا جوابك أنت قبل أن نتوجه بالسؤال ، فذلك أفضل من أن تزهو بنفسك حين تفند أقوال الآخرين ... ما أكثر من يستطيع أن يوجه الأسئلة ، ولكن ما أقل من يقوى على الجواب ! » .

فلم يعبأ سقراط بهذا القول ، وأخذ يستفسر الحاضرين عن معنى العدل دون أن يدلى بإجابته ، وما هى إلا لحظة قصيرة حتى كان دور ثراسيماكوس ، فلم يتردد سقراط فى أن يتوجه إليــه بنفس السؤال : ما هو العدل ؟ فأجاب وهو يتميز من الغيظ :

«إذن أصغ إلى ما أقول : أنا أزعم أن القوّة هى الحق، وأن العدل ما كان فى صالح الأقوى . والقوانين وليدة الحكومات ، تتغير بتغيرها ، وسواء كانت ديمقراطية أم أرستقراطية أم أوتوقراطية ، فهى تصوغ القوانين بما يتفق ومصالحها، وتلك القوانين التى وضعتها الحكومات طبقا لأغراضها تفرضها على الناس فرضا باعتبارها تمثل العدل، وعلى كل من خالفها يقع الجزاء لأنه عندئذ يكون مخالفا للعدل . وليس أدل على صدق ما أقول مما يحدث فى حالة الحكومة الأوتوقراطية ، فهى تنتزع أملاك الناس بالقوّة، والعجيب أن يقابل هؤلاء الناس هذا الاعتداء على أموالهم بالتمجيد، بدل أن يقولوا إنه سرقة وغش » .

وقد نحا ثراسيماكوس فى قوله هذا منحى السوفسطائيين، إذ قال إن ما يراه القوى عدلا فهو عدل، فالعدل ما تفعل القوّة .

هكذا دار الحديث حول العدل، فقد أجيب بأن ما تفعله القوّة هو الخير، وهى وحدها مقياس الأخلاق؛ ولكن ما قول سقراط فى هذا ؟ وقوله هو رأى أفلاطون ، أيفضل أن يكون العدل فى المساواة أم فى جانب القوّة وحدها ؟ إنه لم يجب جوابا صريحا، ولم يزد على أن أشار الى أن العدل يظهر فى العلاقة بين أفراد المجتمع . فإذا أردنا دراسة العدل فليس الفرد موضوع

البحث، ولكن المجتمع بأسره ، فالعدل كما أشار سقراط فى هـذا الحوار جزء من أسس الاجتماع؛ فينبغى أن نأتيه عن طريق دراسة المجتمع ، لننظر كيف يكون المجتمع وهو فى أكمل نظمه ؛ وكيف تكون العلاقة بين أفراده ، وبذلك نعلم ماهية العدل ، وبعبارة أخرى لو استطعنا أن نصوّر لأنفسنا دولة عادلة، أمكننا أن نصف الرجل العادل .

يسأل أفلاطون فى عجب : إذا كان ممكنا للانسان أن يتخيل حياة بسيطة سعيدة فماذا يمنع من تطبيق هـذا النموذج الخيالى تطبيقا عمليا ؟ وهو نفسه يجيب بأن الشره والرغبة فى الترف هما اللذان حالا دون قيام «مدينة فاضلة» إلا فى الخيال. إن الانسان ليدفعه الطمع الى امتلاك أوسع ما يمكن امتلاكه من متاع الدنيا وحطامها، وهو كلما حقق أمنية قامت وراءها أمنيات، فلا يزال يسعى ويسعى الى تحصيل ما لا يملك حتى يدركه الموت دون أن يصل فى طمعه إلى حدّ . فكانت النتيجة المحتومة لهـذه الرغبة الغريزية المركبة فى طبائع البشر أن يسطو فريق قوى من الناس على فريق مستضعف فينتزع منه ما يملك قسرا، وكل ذلك ينتهى الى النزاع بين دولة ودولة ، فنشوب الحرب بينهما ؛ ولذا كان توزيع الثروة لا يثبت على حال دائمة، فهى متنقلة من يد الى يد تبعا لانتقال القوّة من شخص الى شخص، أو من جماعة الى جماعة،

وكلما تغير توزيع الثروة تغيرت معه الحال السياسية، فاذا أربت ثروة التاجر على ثروة مالك الأرض الزراعية مثلا تحتم على الأرستقراطية أن تنزل عن مناصب الحكم لتفسح الطريق الى طبقة التجار، وهذا ما يسمى بالحكومة الأولجاركية .

ومهما يكن نوع الحكومة ، أرستقراطية كانت أم أولجاركية، فهى حتما منتهية الى الزوال اذا ما تطرفت فى مبادئها ، فالأرستقراطية إن بالغت فى حصر القوة وقصرها على فئة قليلة من الملاك كان فى ذلك حتفها ، وكذلك الأولجاركية إن أسرفت فى جمع الثروة بغير تحفظ ولا حذر أدى ذلك إلى فنائها ، لأن تلك المبالغة وهذا الإسراف لا بد أن يؤدى إلى ثورة الشعب يوما ما « وعندئذ تنهض الديمقراطية ، فيتغلب الفقراء على أعدائهم ، و ينتقمون لأنفسهم من هؤلاء الحكام بالقتل والتشريد . ثم يسوى بين الناس فى الحرية والقوة » . وهذه الديمقراطية نفسها إذا ما تطرفت فى مبادئها انهار بناؤها ، لأنها إن جعلت الناس جميعا سواسية فى الحقوق والقوى فلن يستطيع الدهماء بحكم تربيتهم أن يحسنوا اختيار حكامهم، وقد يوضع الأمر فى أيد طائشة جاهلة تسير بسفينة الدولة فى بحر متلاطم الموج ، ولا تزال الأنواء تتنازعها حتى ينتهى الحكم الديمقراطى إلى أوتوقراطية مستبدة ، فما أهون أن ينبت من صفوف الشعب زعيم يداهن الغوغاء، و يستولى على

أفئدتهم بالملق والرياء، فيرفعونه على أكتافهم إلى منصب الحكم، وعندئذ يصرف الأمور كما يشاء ويهوى .

استعرض أفلاطون ذلك كله ، وأخذه العجب حين لاحظ أن الناس لا يصطنعون الحكمة فى أمور الدولة كما يفعلون فى أبسط نواحى الحيـاة ... إن المريض حين يدعو طبيبا لعلاجه لا يشترط فيه مثـلا أن يكون جميلا ، ولكنه يحرص كل الحرص أن يكون طبيبا ماهرا قادرا على أداء مهمته على الوجه الأكمل، بل اذهب إلى ما هو أحقر من ذلك من شئون العيش؛ وانظر كيف لا يرضى الرجل حين يريد لنفسه حِذاء إلا أن يكلف بصنعه الحذّاء المـاهر ولا يعنيه فى كثير ولا قليل أن يكون ذلك الحذّاء بليغا فى خطابته أو وسيما فى محياه؛ فلمـاذا لا تسلم الدولة أمورها إلى أكفأ الرجال وأبلغهم حكمة ؟... ولكن من هؤلاء؟ وكيف نُعِدّهم ؟

لا يرضى أفلاطون أن يجيب قبـل أن يلقى بنظرة على طبيعة الانسان فيتناولها بالتحليل والدرس وعنـده أن لا سبيل إلى فهم السياسة إلا إذا درس الفرد « فالانسان والدولة شبيهان » والدولة هى مجموع الأفراد ، تستمد حالتها من حالتهم ، فإن أردنا دولة كاملة فـلا بد من إعداد المواطنين الصالحين أوّلا ، وكل محاولة للاصلاح قبل ذلك ضرب من العبث لاغناء فيه، فدراسة الانسان

خطوة أوّلية واجبة لكى نرتب عليها كيفية الإصلاح ، فننتهى إلى المجتمع الصالح، أى المدينة الفاضلة .

يقول أفلاطون إن سلوك الانسان وأفعاله كلها مصادرها ثلاثة : الشهوة والعاطفة والعقل، أما الشهوة فمقرها أسفل البطن وهى مستودع النشاط ، وأما العاطفة فمقرها القلب ، وهى تزوّد الانسان فى سعيه بالقوة والحرارة ، وأما العقل فهو فى الرأس ، وهو ربان السفينة يهديها إلى سواء السبيل .

وهذه القوى الثلاث موجودة فى كل إنسان ولكن بدرجات مختلفة، فمن الناس من يكاد يكون شهوة مجسدة تضؤل بجانبها العاطفة والعقل ، وهؤلاء ينغمسون فى الحياة المادية انغماسا ، ومنهم تتكوّن الطبقة العاملة فى الأمة . ومن الناس من يطغى فيه جانب الشعور، كالمحارب الذى يقاتل من أجل الانتصار وكفى، ثم لا يعنيه بعد ذلك أظفر بالغنيمة أم لم يظفر . وهؤلاء يكوّنون الجيش والأسطول، وفريق ثالث قليل العدد جدا لا يستمتع فى الحياة إلا بالتفكير والتأمل وهو لا يقصد إلا إلى المعرفة وحدها . هؤلاء هم رجال الحكمة الذين ينشدون العزلة والوحدة، فلا يقتحمون الأسواق ولا يجولون فى ميادين القتال ، فهم يقفون من الحياة العملية عند هامشها لا يُدْلون فيها بدلاء .

وهذه القوى الثلاث متصل بعضها ببعض أشدّ الاتصال، فمن مجموعها تتكوّن النفس، فالشهوة تسعى، والعاطفة تغذيها، والعقل يهديها. والأمر فى الدولة كالأمر فى الفرد، فيجب أن يتولى زمام الحكم فيها طائفة حكيمة تكون لها بمثابة العقل من الفرد لتسدّد خطاها وتسير بها على هدى و بصيرة، و يجب أن ينصرف إلى شئون الزراعة والتجارة والصناعة فريق غلبت عليهم الناحية المادية (فيكونون طبقة الإنتاج) فهم ينتجون دون أن يتعرّضوا للسياسة والحكم، وأما فئة الجيش فتقصر نفسها على الدفاع والحرب ولا تتجاوز ذلك إلى مناصب الحكومة — فالمنتج يكون فى أحسن حال ممكنة وهو فى ميدان الاقتصاد، والجندى وهو فى ميدان الحرب، وتسوء حالها إذا توليا شئون الدولة. فسياسة الدولة علم وفن يحتاج إلى تدريب طويل. والملك الفيلسوف هو وحده القادر على قيادة الأمة، ولا سبيل إلى إصلاح أمراض المجتمع إلا إذا اجتمعت الفلسفة والسلطة فى يد واحدة.

إن كانت الدولة لا تصلح إلا بهذا التقسيم، فما السبيل إلى تنفيذ ذلك؟ كيف نحلل الأمة إلى عناصرها الثلاثة لينصرف كل فريق إلى ما أعدّ له، فالمادى لميدان العمل، والجندى للحرب، والحكيم للحكم؟ يقول أفلاطون: يجب أن نبدأ بعزل الأطفال عن الكبار لندرأ عنهم عادات آبائهم السيئة، إذ من المتعذر أن

نكوّن مدينة فاضلة من الشبان الذين أفسدت أخلاقهم أمثلة آبائهم ، وواجب حتم أن نطهر الأخلاق من الضعف والفساد . والتربية التى يؤخذ بها هؤلاء الأطفال يجب أن تكون ممهدة مهيأة لهم جميعا ، فلا يمتاز أحدهم عن أحد فى شىء ، لأننا إنما نقصد من التربية غاية واحدة ، هى تحيص الأفراد والكشف عن العبقرى النابغ منهم ، وليس النبوغ قاصرا على طبقة دون أخرى ، وإذن فيجب أن يفسح مجال الظهور أمام كل طفل بغير استثناء . أما مواد التربية فى هذه السنوات العشر الأولى فهى لا تزيد عن التربية البدنية إلا قليلا . فالمدرسة عبارة عن ملعب تقام على أرضه الألعاب المقررة .

ولكن الرياضة البدنية وحدها تربى من الطفل جانبا واحدا ، ونحن إنما نريد أن نكوّن من الطفل رجلا متزن الجوانب ، لا تطغى فيه ناحية على ناحية أخرى ، ولسنا نريد بالأمة أن يكون أفرادها رَبَّاعِينَ وحملة أثقال ، بل نقصد كذلك إلى تهذيب الخلق وتنمية المعرفة ، فارتأى أفلاطون أن تضاف الموسيقى الى التربية البدنية فى هذه الفترة الأولى ، فهى وحدها كافية لاتساق النفس وتوازن أجزائها ، والموسيقى كفيلة أن تعلم العدل لأنها تدرب النفس على التوافق النغمى ، « ولا يسع ذا المزاج المتناغم إلا أن يكون عادلا . فالموسيقى تهذب الخلق ، ولذا كانت عميقة الأثر

فى توجيه السلوك الذى هو أساس الحياة الاجتماعية والسياسية »
وقد قيل — جريا على رأى أفلاطون — : « إنه اذا تغيرت
طرائق الموسيقى عند قوم تغيرت قوانينهم تبعا لها » تأكيدا
لفعل الموسيقى فى توجيه النفس ، وكذلك قال كاتب فى ذلك
(Daniel O'Conuel) : « سلمنى قياد الغناء فى أمة، وأنا كفيل
بتغيير قوانينها » .

من ذلك يتضح أن الموسيقى وما يشبهها من مواد الدراسة
كالشعر تكسب النفس والجسم صحة وانسجاما . ولكن أفلاطون
لا يفوته أن يذكر فى هذا الموضع ضرر الإفراط فى تعليمها، فكما
أن الاسراف فى التربية البدنية ينتج لنا أجساما قوية لا أكثر،
هى أقرب الى الحالة الوحشية منها الى حالة المجتمع الراقى ، كذلك
المبالغة فى تعليم الموسيقى قد تذيب النفس وتذهب فى ترقيقها الى
حد لا تقوى معه على الثبات فى معترك الحياة، فينبغى أن نقف
بالطفل موقفا وسطا، ونجعل دراسته مزيجا من الطرفين، ويظل
كذلك بين الموسيقى والألعاب الرياضية حتى يبلغ من عمره
السادسة عشرة، فتُترك الموسيقى ولا تدرس له بعد ذلك إلا اذا
اضطر المعلم الى استعمالها لتخفيف مرارة العلوم الأخرى كالرياضة
والتاريخ وما الى ذلك مما قد تمجه نفس الطفل، ولا تقبل عليه
إقبالا قويا، عندئذ ينبغى أن تصاغ هذه العلوم فى شعر موسيقى

لتسهل على النفس إساغتها ، فأساس التعليم هو رغبة المتعلم ، ولا يجوز مطلقاً أن تساق العلوم الى عقله سوقاً : « يجب أن تقدم مبادئ العلوم الى العقل إبان الطفولة ، ولكن على شرط ألا تكون إجبارية ، لأن الرجل الحر يجب أن يكون حراً كذلك في تحصيل المعرفة . والعلم الذى يحصله الطالب قسراً لا يثبت فى الذهن طويلا . فلا تلزموا أحداً . بل اجعلوا التربية فى مراحلها الأولى أدنى الى التسلية منها الى الجد ، فذلك أنفع وأجدى ، وهو الوسيلة التى تتعرف بها ميول الطفل الطبيعية»[١] .

الى هنا قد أعددنا رجال الدولة المثالية أحرار العقول أقوياء الأبدان ، ولكن عنصراً ثالثاً ينبغى أن يضاف الى تربية العقل والجسم ، هو الأخلاق ، وهى صلة الأفراد بعضهم ببعض ، فلا بد أن يتكون من هؤلاء الأفراد كلٌّ متماسك ، وأن يعلم كل عضو ما له من حقوق وما عليه من واجبات ... ولكن الإنسان مفطور بطبعه على الطمع والجشع ، فهو راغب أبداً فى توسيع أملاكه ولو أدّى ذلك الى الاعتداء على غيره ، وهو لا ينى عن التنازع والتقاتل للوصول الى غرضه ، فكيف السبيل الى التوفيق بين نزعات الأفراد المتنافرة ؟ لا يريد أفلاطون أن يعمد فى ذلك

(١) الجمهورية .

الى قوة الشرطة لتقف كل انسـان عند حده ، لأن ذلك فى رأيه وحشية لا تليق بالمجتمع الكامل الذى يضع أساسه ، فضلا عمـا تكلفه قوات الشرطة من مال كثير يمكن ادخاره لمـا هو أجدى لخير الجماعة نفسها . ويرى أفلاطون سبيلا واحدة تؤدى الى صد الاعتداء، وذلك بأن نعلم الناس أن قوة روحية عليا واجبة التقديس والعبادة ؛ ومعـنى ذلك أن المجتمع لا يستقيم بنـاؤه بغير الدين . فالأمة كما يعتقد أفلاطون لا بد لهـا أن تعتقد فى الله ، ولا يكفى أن تعتقد فى مجرّد قوة كونية كائنة ما كانت ، لأنهـا لا تبعث الأمل فى النفوس ، ولا تدفع النـاس الى التفانى فى العمل، ولا تغرى بالتضحية فى سبيل شرف أو وطن، بل ولا تطمئن القلوب الكسيرة المكلومة ، ولا توحى الشجاعة فى النفوس اليائسـة، بل لا بدّ من إله حى يؤدى هـذا كله ، وأكثر من هـذا كله ، فهو كفيل بإرهاب النفوس الشريرة الجامحة التى تميـل الى الاعتداء على حقـوق الآخرين ، فيلجم شهواتهـم كى لا تنطلق على سجيتها وفطرتها، لأنها ستخشى عقاب الله كما أنهـا ترجو ثوابه، ثم يحـتم أفلاطون أن تزاد الى العقيـدة فى الله الاعتقاد فى خلود النفس، لأن الأمل فى الحياة الأخرى يشد من عزائم الناس ، فلا يرهبون الموت ولا يخشون المصائب والنكبات . فالإيمـان أقوى سـلاح يستند اليه الرجل فى معمعان الحياة .

يبلغ الفتى سن العشرين وقد نال قسطا وافرا من الرياضة البدنية ، والموسيقى ومقومات الأخلاق وشذرات أخرى من العلوم بحيث لا يبلغ تلك السن إلا وقد ربى تربية متزنة الجوانب قد تناولت جسمه وعقله وخلقه . وعندئذ تجرى الدولة امتحانا عنيفا قاسيا تصهر فيه الفتيان صهرا لتبلوهم أيهم أقوم ، فأما المتخلفون المقصرون فتسند اليهم الأعمال الاقتصادية ، زراعة وتجارة وصناعة . وأما الناجحون فيبدأون مرحلة تعليمية أخرى تمتد عشر سنوات ، تربى فيها أجسامهم وعقولهم وأخلاقهم . ثم يجرى عليهم الامتحان مرة ثانية أعسر من سابقتها وأشق ، فأما الراسبون فيكون منهم رجال الجيش ، وأما الأكفاء فيستأنفون الدراسة ، ولكن ماذا يضمن للدولة ألا يتألب عليها الجيش وفى يده القوة كلها ؟ لا شيء غير الدين ، فهو كفيل بأن يروع الجنود فلا يتجاوزوا حدودهم ، ولو فعلوا لارتكبوا إثما كبيرا إذ يعلمون أن الله قسم الأمة الى طبقاتها الثلاث ، فلا يجوز لأحد أن يضيق بما قسم الله له .

نقول إن من جاز هذا الامتحان — وهم نفر قليل جدا — يعلم الفلسفة ، فهم الآن فى سن الثلاثين ، قد قويت عقولهم واستعدت لإساغتها ، ولم يكن من الحكمة أن يعلموا الفلسفة قبل ذلك خشية أن يستعملوها فى الجدل الفارغ الذى لا يقصد الى

شيء إلا الجدل فى ذاته وإلا تفنيد أقوال الناس ، فيكونوا بذلك كالجراء التى تجذب هذا الشيء وتمزق ذاك لمجرد اللهو والتسلية . والفلسفة التى سيبدأ الطالب فى دراستها تنقسم قسمين : أحدهما التفكير المستقيم الواضح ، وهو يتناول ما وراء الطبيعة . والثانى معرفة طرائق الحكم ، ويشمل علم السياسة . أما القسم الأول فيقضى الطالب فى دراسته خمس سنوات يدرس فيها عالم المثل ، فيكون قد بلغ الخامسة والثلاثين ، وممن يبلغون هذه المرتبة ، ينتخب رجال الحكم .

ولكن أفلاطون لا يتعجل بتسليم هؤلاء أزمة الدولة ، لأن إعدادهم كان حتى الآن نظريا محضا ، ولا بدّ أن يكمله جانب التطبيق العملى ، ويتحقق ذلك بأن يسمح للطلاب بعد تلك السن أن يخالطوا الناس ، وأن يضربوا فى الحياة الاجتماعية بسهم وافر ، لتصهرهم المنازلة وتحنكهم التجربة ، فهنا ستفتح لهم الحياة عن صفحات لم يعهدوها فى معهدهم العلمى المنعزل ، وهكذا يلبثون فى مضطرب الحياة يسعون لتحصيل عيشهم بأنفسهم خمسة عشر عاما ، فى خلالها تصفى هذه البقية الباقية من الطلاب ، فمن ينوء تحت أعباء العيش يضاف إلى قوة الجيش ، ومن يثبت أمام العواصف والأنواء والكروب فهو الجدير بمناصب الحكم — وتكون سنه عندئذ قد بلغت خمسين عاما قضاها فى التجربة والتحصيل .

تلك هى الديمقراطية كما يراها أفلاطون ، فليست عنده فى مهازل التصويت بل معناها الصحيح أن يفسح المجال أمام الجميع ، فتكون لكل فرد فرصة الظهور مساوية لفرصة زميله ، فمن استطاع أن يجتاز تلك العقبات المتوالية التى توضع له فى طريقه يساهم فى حكم الدولة مهما تكن الطبقة التى نبت فيها ؛ قد يعترض بأن حصر الحكم فى طبقة ممتازة فى كفايتها ضرب من ضروب الأرستقراطية ، ولكنها أرستقراطية تختلف عن الأرستقراطية المعروفة فى أنها ليست وراثية ، فهى كما يسميها بعض الكتاب «أرستقراطية ديمقراطية» فلا فضل ولا امتياز إلا ما أثبت الشخص من مقدرة وذكاء ؛ فابن الحاكم وابن الحذّاء سواء ، تتساوى أمامهما فرصة الظهور ، ويبدآن شوط الحياة من نقطة واحدة ، فإن كان ابن الحاكم عاجزا غبيا سقط عند العقبة الأولى واضطر أن يكون عاملا ، وإن كان ابن الحذّاء نابغا انفسح أمامه الطريق حتى يبلغ ذروته حيث الحكم والسلطان .

يريد أفلاطون ألا تنصرف هذه الطبقة الحاكمة إلا إلى شئون الدولة ، وأن تتفرغ لها بكل قلبها ، ولكى لا تنشأ بين أعضائها الغيرة والمنافسة ، اشترط أفلاطون أن تسود الشيوعية حياتهم :

«لا يجوز لأحدهم أن يملك متاعا أكثر من ضرورته اللازمة ،

ولا أن يكون له دار خاصة يقفلها من دونه بالمغاليق فيصد من جاء يسعى إليه ... وكل ما يتقاضاه الحكام من أجر يجب ألا يزيد عن مبلغ محدود يكفى لسد حاجتهم طوال العام، وينبغى أن يشتركوا جميعا فى موائد عامة للطعام، ويعيشوا معا عيشة الجند فى معسكراتهم»[(١)] .

كذلك لا يجوز لهؤلاء أن يتخـذوا زوجات لهم ، فلا يكون لواحد منهـم أسرة معـروفة ينصرف إلى رعايتها دون الدولة التى وضعت أمورها أمانة فى عنقه، ويرى أفلاطون أن يخصص لهم جميعا عدد من النساء ، ينتخبن من الطبقة العاملة أو يؤخذن ممن وصلت بهن التربيـة إلى مرتبـة الفلسفة والحكم، ويكون لكل واحد منهم الحق فى الاتصال بأية امرأة منهن .

فأما الأطفال فينتزعون من أحضان أمهاتهـم بمجرد ولادتهم حيث يربون فى مكان عام، ويقوم بتربيتهم هؤلاء النسوة أنفسهن، فيكون الأطفال كأنهـم جميعا إخوة ، والنسـاء أمهات لهم، والحكام آباء .

ولا يعترف أفلاطون بالفارق الجنسى فى التربية، فلا يحال بين امرأة وبين العلم إذا ما أبدت كفاية ومقدرة ، وليس ما يمنع أن تصل المرأة الى مناصب الحكم إن كانت بها جديرة، فالأمر

(١) الجمهـورية .

مرهون بالكفاية وحدها، سواء فى ذلك الرجل والمرأة فاذا لوحظ العجز فى رجل جاز أن يكلف بالأعمال المنزلية كغسل الأطباق وما اليها، لأنها عندئذ تكون هى المهمة التى أعدّه الله لها .

أما الاتصال الجنسى فلا يجوز أن يترك للمصادفة العمياء ، بل لابد من تدبير محكم ترسم الدولة خطته لترقية النوع الانسانى، فاذا كنا نبذل عناية دقيقة لتحسين الماشية بطريق التوليد حتى نظفر بنسل قوى ممتاز، أفليس الأجدر أن نصرف مجهودا وعناية لترقية الانسان نفسه ؟ ومهما بذلنا فى نظم التربية من جهد فلن تكفى وحدها لتحقيق ما نريد ، إذن فواجب محتوم أن نتدبر الأمر من مبدئه، فنشرف على زواج الرجل السليم من امرأة سليمة «ويجب أن نبدأ التربية قبل الولادة» . فلا يسمح بزواج إلا إذا قدّم الزوجان إقرارا طبيا بخلوهما من الأمراض ... هذا، ويحرّم على الرجال أن يتزوّجوا قبل سن الثلاثين . ثم لا يجوز لهم أن يقربوا النساء بعد الخامسة والخمسين، أما المرأة فيمتدّ زمن زواجها من سن العشرين إلى سن الأربعين . وكل رجل يرفض الزواج إلى ما بعد الخامسة والثلاثين تفرض عليه ضريبة معينة ، وكل طفل يولد من علاقة يحرّمها القانون، كأن يكون من أبوين لم يبلغا سن الزواج أو جاوزاها ، وكل طفل يولد وفيه عاهة ، يترك فى العراء حتى يموت .

والزواج بين الأقرباء حرام لأنه يحط بالنوع، ولا بد أن نتخير أحسن الزوجات لأحسن الأزواج حتى يكون الجيل الناشئ قويا سليما، والشبان ذوو الشجاعة الباسلة يباح لهم الاتصال بمن شاءوا من النساء مهما بلغ عددهن، لأنه من الخير للدولة أن ينسل أمثال هؤلاء الآباء عددا وفيرا من الأبناء .

يتخذ أفلاطون لمدينته الفاضلة كل هـذا التدبير ليطهر أبناءها من العلل والفساد — فى رأيه — ولكن سلامة الدولة فى داخليتها ليس كل شيء، فهناك وقاية أخرى واجبة وهى أن يذاد عن الأمة بسياج من جيش متين كى لا يتسرب اليها الخطر من الخارج، ولذا وجبت العناية الشديدة بالجيش ، فيجب على الجيش أن يعيش عيشة غليظة خشنة بسيطة، فيها الاشتراكية التى تسود طبقة الحكام . ومما يجدر ذكره هنا أن المدينة الفاضلة لا تسعى إلى الحرب ولا تميل إليه، وهى تبغى حياة سلم هادئة، فلو أصبحت الدنيا مدنا فاضلة لا ستغنى عن الجيش . ولذلك كان من أول الواجبات على الدولة أن تمنع أسباب الحرب ما استطاعت إلى ذلك سبيلا؛ وأول تدبير يتخذ لهذه الغاية هو منع زيادة السكان ، كذلك تمنع التجارة الخارجية تحاشيا لما تجره وراءها من خلاف ونزاع ، وليس من شك فى أن التجارة الخارجية نفسها ضرب من

ضروب الحرب ، لأنها تؤدى إلى المنافسة الاقتصادية ، وما المنافسة فى أى شكل من أشكالها إلا حرب !

هكذا يشاد للأمة بناؤها السياسى : فى الذروة نفر قليل من الولاة يقبضون بأيديهم على مقاليد الأمر تشريعا وقضاء وتنفيذا ، وتحميهم طبقة دونها وفيرة العدد ، هم ضباط الجيش وجنوده ، وهذه بدورها تعتمد فى عيشها على طبقة ثالثة أحط منها قدرا ، وأكثر منها عددا ، هى الجماعة العاملة فى الزراعة والصناعة والتجارة . أما الطبقة الأخيرة فلهم الحق أن يحتفظوا بالأملاك الخاصة ، وأن يتخذوا لأنفسهم زوجات ، وأن يكوّنوا أسرا على النظام المعروف ؛ وأما الطبقتان الأوليان فيقوم عيشهم على مبادئ الاشتراكية فى المال والشيوعية فى النساء .

وليست الملكية الخاصة مباحة للطبقة الاقتصادية إباحة مطلقة ، فيجمع الفرد ما استطاع من ثروة ومتاع ، كلّا . بل من واجب الحكومة أن تراقب ذلك بعين الحذر ، فلا تبيح لأحد أن يتجمع لديه من الثروة أكثر من أربعة أمثال متوسط ما يملكه الرجل العادى ، وإن زادت عن هذا القدر وجب عليه أن ينزل عن تلك الزيادة إلى الدولة .

وصفوة القول أن المجتمع الكامل هو الذى تقوم فيه كل جماعة بل كل فرد بواجبه الذى أعدته له الطبيعة ، فلا تتدخل فئة فى عمل

فئـة أخرى ، ويجب أن يتعاون الجميع على تكوين وحدة متماسكة كاملة متناسقة الأجزاء لا يكون بينها نشاز .

هذا التعاون هو العدل، وتلك هى الدولة العادلة .

لقد بدأ أفلاطون بحثه بالسؤال عن العـدل، وأخذ يستطرد فى قضاياه ، ويوسـع فى نطاق البحث حتى انتهى إلى ما أراد الوصول إليه ، وعرف العدل بأنه : «أداء الفرد لواجبه وامتلاكه لمـا يخصه». ومعنى هذا أن كل فرد يجب أن يحصل على ما يساوى إنتاجه، وأن يؤدى العمل الذى يلائم طبيعته، والرجل العدل هو الذى يعرف قدر نفسه فيضعها فى موضعها الصحيح ، وهو الذى يبذل كل ما فى وسعه من مجهود لينتج بمقدار ما يربح .

والعدل فى المجتمع هو كهذا التناسق الذى يسـود الكواكب فى تحركها « لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهـار وكل فى فلك يسبحون » وهكذا فى المجتمع يجب أن يسعى كل فرد فى نطاقه دون أن يبغى على غيره بإثم أو عدوان، أما أن يتطلع رجال الأعمال الى مناصب الحكم، أو يستولى قوّاد الجيش بقوة جنـدهم على السلطة فى الدولة فاختلال فى تعاون الأجزاء ، وانحلال فى الرابطة التى تصـل عناصر المجتمع ، وكل ذلك يؤدّى حتما الى دمار المجتمع وخرابه، فالعدل هو التعاون بين الأجزاء .

والعــدل فى الفرد هو — كالعــدل فى الدولة — تعاون بين أعضاء الجسم وأجزاء النفس ، فكل انسان عالم يضطرب بالشهوات والعواطف والأفكار ، فاذا ما تعاونت هذه القوى وتناسقت كان الفرد قويا فى معترك الحيــاة ؛ أما اذا اختل التوازن بينها ، وطغت قوة منها على قوة أخرى ، فكانت العاطفة مثلا هى المــالكة زمام الانسان فى عمله بدل عقله ، أو حاول العقــل أن يكون هو كل شىء بدل أن يقتصر على الهداية فقط تفككت وحدة الشخصية وسارت حتما الى الفشل ؛ فالعدل هو ترتيب أجزاء النفس ترتيبــا جميلا ، وهو للنفس بمثابة الصحة للجسم ، ومبعث الرذيلة كلها خلل فى التوافق بين الانسان والطبيعة ، أو بين الانسان والانسان ، أو بين الانسان ونفسه .

هذه هى المدينــة الفاضلة كما تصورها أفلاطون ، ولم ينقطع توجيه النقد اليها منذ عهدها الى اليوم ، ومع هــذا فلم تزل توحى الأفكار ، وتبعث الآراء ، وتهدى الحكماء[1] .

---

(١) لخصنا هــذا الفصل من كتاب (A Story of Philosophy) تأليف (Durant) .

نظرة فى فلسفة أفلاطون

إن نظرية المُثل من فلسفة أفلاطون هى كالقطب من الرحى فهى تدور حولها، وتقوم على أساسها؛ فرأيه فى الله ورأيه فى الطبيعة وفى النفس، ورأيه فى الأخلاق وفى الدولة وفى الفن، كل هذه فروع مستنبطة من نظرية المثل التى لم تكن ثمرة أفلاطونية مباشرة، بل هى مزيج من الفلسفة الإيلية وفلسفة هرقليطس وفلسفة سقراط اجتمع فى ذهن أفلاطون فاستحال الى لون جديد من الفلسفة مطبوع بطابعه، وأساسه التفريق بين العقل والحس. وحتى هذا التفريق بين العنصرين لم يكن من خلق أفلاطون، إنما بدأ منذ فلاسفة المدرسة الإيلية، فكان بارمنيدس أول من أشار الى ما بينهما من خلاف، وذهب الى أن الحقيقة لا يمكن أن يصل اليها الإنسان إلا بطريق العقل وحده، لأن الحواس غاشة خادعة، ولما أن جاءت السوفسطائية حاولت أن تعترض هذا المجرى الفكرى الجديد الذى يميل الى نبذ الحواس وإنكارها، وبذلت جهدا كبيرا فى محو هذا الحد الفاصل بين العقل والحس، وحصرت المعرفة فيما تأتى به الحواس من علم، فكأنما كانت تعاليمهم هذه داعية الى استنهاض الفكر لصدّها قبل أن يستفحل أمرها ويتسع نطاقها؛ فتصدى لهم سقراط وفى أثره أفلاطون،

وردا ما زعمته السوفسطائية : فأنكرا أن تكون الحواس وسيلة للعلم الصحيح، وذهبا الى أن المعرفة عبارة عن الإدراكات الكلية، وهذه من تحصيل العقل وحده؛ ثم أضاف أفلاطون الى أن هذه الإدراكات الكلية ليست طريقة يسلكها العقل في التفكير فحسب، بل إنها لتمثل حقائق خارجية موجودة بالفعل ؛ فنشأت بذلك نظرية المثل .

ولا بدّ لكل نظام فلسفي من فكرة رئيسية تكون محوره ، ويمكن أن يفسر بها كل ظواهر الكون على اختلاف ألوانها، بحيث توضح في غير لبس أو غموض كيف نشأ هذا العالم المحس الذى نعيش فيه من تلك الفكرة المجرّدة، كما يجب أن تكون هذه الفكرة نفسها التي يتخذها الفيلسوف أساسا صدرت عنه الكائنات مفسرة لنفسها، فلا يحتاج فهمها الى الرجوع الى شيء سواها خارج عن حدودها، فهل استطاع أفلاطون أن يفسر بالمثل — وهى أساس نظامه الفلسفي — هذا العالم الموجود الذى نراه ونلمسه ؟ وهل هذه المثل تشرح نفسها بنفسها؟ هذان السؤالان هما في الواقع مقياس دقيق تستطيع أن تختبر به كل النظم الفلسفية لتعلم مقدار الخطأ والقصور فى أى نظام شئت، فإن أمكنك أن تفسر الكون بالحقيقة المجردة التي يتخذها الفيلسوف مركزا لنظامه، وكانت هذه الحقيقة المجرّدة المركزية قادرة على تعليل نفسها بنفسها ، فالفلسفة

التى بين يديك صحيحة قوية ، وإلا فهى قاصرة بمقدار عجزها عن تعليل العالم أولا ، وتعليل نفسها ثانيا .

فلنتناول أساس النظام الأفلاطونى بالاختبار، فنرى الى أى حدّ كانت نظرية المثل كفيلة بشرح العالم من ناحية، وشرح نفسها من جهة أخرى :

(١) هذا العالم الذى نعيش فيه ملىء بالأشياء المحسة كأنواع الحيوان والجماد، فما علاقة هذه الأشياء بأصل الكون، أى المثل؟ يقول أفلاطون : إن الأشياء صور للمثل أو حكايات لها ، فمثال الإنسان مثلا نموذج يحتذيه أفراد الإنسان ، ويحاولون تقليده ما استطاعوا . ولكن هذا القول لا يكاد يدل على شىء ، فلماذا وجدت هذه الصور؟ وكيف نشأت ؟ هذا ما نريد الجواب عنه؛ إذ لا بدّ أن يكون لوجود هذه الأشياء سبب ، ولا بدّ أن يكون هذا السبب فى طبيعة المثل نفسها لا خارجا عنها ، أى أن فيها قوة باطنة تدفعها بالضرورة إلى تصوير نفسها فى الأشياء؛ رغبة منها فى تكرير صورتها ، بهذا وحده يمكننا أن نعلل وجود الأشياء من المثل . ولكن أفلاطون لا يعترف بأن فى المثل هذه الضرورة التى تميل بها إلى تكرير نفسها، فقد عرفها بأنها وحدها الحقيقة، وأنها أوجدت نفسها بنفسها ، وأن وجودها لا يعتمد على شىء آخر ،

وأنها لا ينقصها شيء ولا تحتاج شيئا ؛ فاذا كانت فى هذه المرتبة من الكمال المطلق ، فلا داعى لأن تسعى إلى تحقيق وجودها فى الأشياء المحسوسة ، لأن وجودها حقيق لا يحتاج إلى اثبات أو تقرير ، فلماذا جاوزت حدود نفسها إلى المادة تطبع عليها صورها ؟ لماذا لم تكتف بنفسها وهى الحقيقة الكاملة التى لا ينقصها شيء ؟ إن رغبتها فى تكرير نفسها شعور منها بنقص أرادت أن تكمله بهذه الأشياء التى طبعتها على غرارها . ففى الكون مثلا أشياء كثيرة بيضاء اللون ، وبناء على نظرية المثل يكون وجود هذه الأشياء البيضاء مستمدا من مثال البياض ؛ ولكن لماذا تحرك مثال البياض فأخرج هذه الأشياء البيضاء ؟ فالمثال نفسه هو البياض الكامل ، فكان من الطبيعى أن يكتفى بنفسه إلى الأبد دون أن تضطره حاجة إلى تقرير وجوده فى هذه الأشياء البيضاء ، وقل مثل هذا فى كل شيء وفى كل مثال . إذن ليست المثل كافية لتعليل وجود هذا العالم المحسوس ، وكأنما أدرك أفلاطون فى مثله هذا القصور ، فقال بفكرة الإله ، وقال إنه وراء المثل والمادة معا ، فهو يصوغ المادة على نموذج المثل ، وبذلك تكون عالم الأشياء ، وفى هذا دليل قاطع على أن المثل وحدها عاجزة عن التعليل ، وإلا لوجب أن تعلل الأشياء بالمثل نفسها لا بشيء آخر وراءها .

ولو قلنا إن الله اسم أطلقه أفلاطون على مثال الخير لنكفى

أفلاطون مؤونة هــذا الإشكال ، ظهرت لنـا المشكلة عينها من جديد ، لأننا لو عللنا وجود الأشياء بمثال الخير، قامت فى وجهنا الاعتراضات نفسها ، لأنه كبقية المثل ليس فيه ضرورة تحتم عليه تكرير صورته .

هذا ولو كانت المثل هى الحقيقة النهائية المجرّدة ، لوجب أن يكون الوجود بأسره صادرا منها متفرّعا عنها ، لا يشــذ عن شيء واحد، وأقل شـذوذ كاف لهدم الفكرة من أساسهـا ، إذ يكون دليلا على قصور هذه الفلسفة وعجزها عن تعليل العالم بكل مافيه . ولكننا قد رأينا أفلاطون يقــول بفكرة الإله باعتباره كائنـا وراء المثل، وإذن فهو ليس فرعا منها ولا قائما على أساسها؛ وليته اقتصر على هذا ، بل أدخل المـادة أيضا ، فقال إن هناك المثل من ناحية ، والمـادة من ناحيــة أخرى ، والله فوقهما يصوّر هــذه على مثال تلك ، ومعنى ذلك أن الله والمـادة لم ينشآ من المثــل ، بل وجدا إلى جانبها منــذ الأزل . ولا ينجي أفلاطون من هــذا النقد قوله إن المـادة قبل أن تصاغ على صور المثل وقبل أن تتخذ صفاتهـا كانت شبه عدم ، فليسمها كيف شاء ، فهى وجود قائم بذاته لا يعتمد فى وجوده على شيء ، ولا تقــل فى حقيقتها عن المثــل نفسها ، فشأنها شأنها من حيث الأزلية والقدم ، لم يصدر أحدهما من الآخر ، فكلاهما حقيقة مجرّدة ، وإذن فنحن بصــدد مذهب

الفصل الحادى عشر

أرسطو (أرسطاليس) (Aristotle)

حياته وكتبه

ولد أرسطو سنة ٣٨٤ ق . م فى مدينة أسْطَاغِيرَا (Stagirus) ، وهى مستعمرة يونانيـة ومرفأ من بلاد مقدونيا ، وكان أبوه نِيقُوماخوس (Nicomachus) طبيبا للملك آمِنتاس ملك مقدونيا ، وهذا أول سبب لاتصال أرسطو اتصالا وثيقا بالبلاط المقدونى ، وقد نشأ أرسطو فى هذا البلاط ، وتعلم مع فيلبس أبى الإسكندر مما كان له أثر كبير فى حياته ؛ وقد مات أبوه وهو فتى ، فلما بلغ السابعة عشرة أرسله ولى أمره بُرُقْسانِس (Proxenus) إلى أثينا ليتم تعلمه ، وكانت مركز الحياة العقلية فى العالم ، فالتحق بأكاديمية أفلاطون ، وظل يأخذ عنه عشرين سنة حتى توفى أفلاطون ، وقد اتهمه بعضهم بكفران نعمة أستاذه ، ورووا أنه نغص عليه أواخر أيامه بما سببه من منازعات ومخاصمات فى مدرسة أفلاطون ، ولكن ليس هناك ما يؤيد هذا الرأى بل إن بقاء أرسطو فى المدرسة الى أن توفى أفلاطون ، وما يذكره فى كتبه من دلائل الاحترام لأستاذه يجعل هذه الرواية بعيدة الحصول ، وربما دعا

اثنيني ولا ريب . ولعل هذه الاثنينية قد نشأت من الفصل التام بين الحس والعقل ، فقد فرّق بينهما أفلاطون كأنهما جانبان لا تربط أحدهما بالآخر علاقة ما ، فتعذر عليه بعدئذ أن يملأ هذه الهوّة السحيقة التي أوجدها بنفسه بين العنصرين .

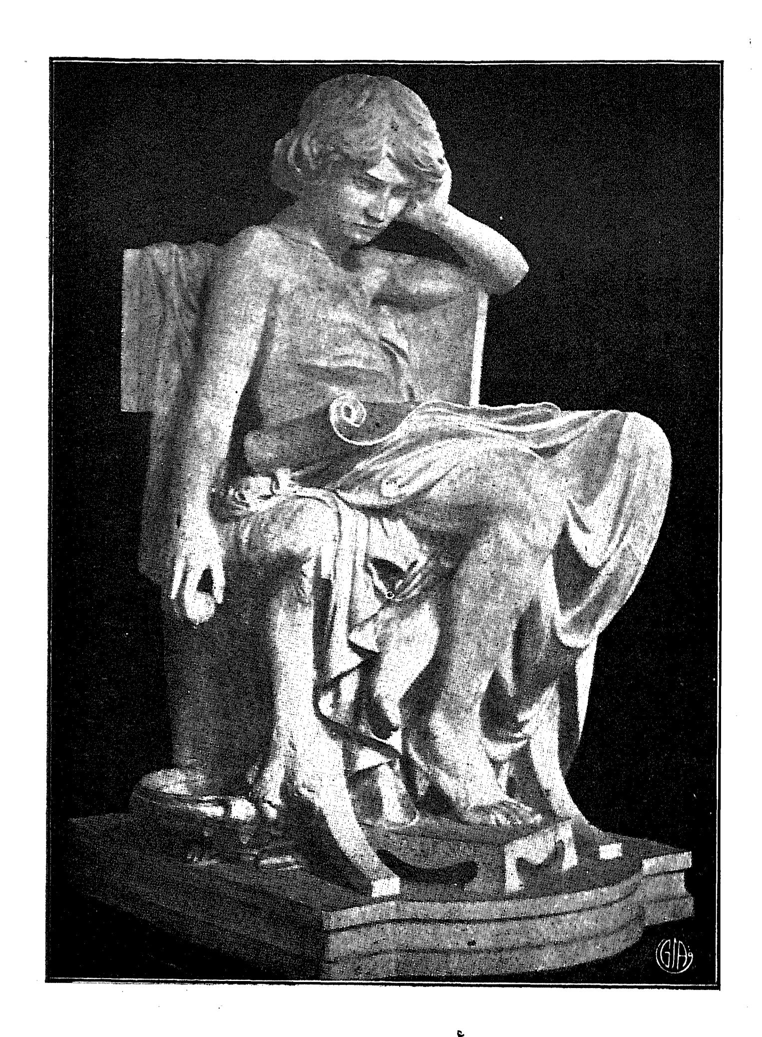
(٢) هل يمكن المثل أن تعلل نفسها بنفسها ؟ وبعبارة أخرى ، إذا استعرضناها مثالا مثالا ، فهل نجدها جميعا موجودة بالضرورة وأن العقل لا يمكن أن يتصوّر العالم بدونها ؟ ولنستعرض أوّلا الإدراكات الكلية التي في أذهاننا فانها — في رأى أفلاطون — كالمثل ، فهل كل إدراك كلى في الذهن ضرورة لا يستقيم العقل بغيرها ؟ فمثلا ٢ + ٢ = ٤ ضرورة عقلية لا بد منها ، فشيئان وشيئان يجب أن تساوى أربعة ، فنحن اذا أقمنا الدليل على أن كل إدراك كلى له هذه الحقيقة الضرورية كانت الإدراكات الكلية لا تحتاج معقوليتها الى سند ، وتكون حقائقها ثابتة ، والظن بإمكان عدم وجودها يكون تناقضا يهدم نفسه بنفسه ؛ ولكنا لو نظرنا الى إدراكاتنا الكلية لألفينا أغلبها من غير هذا النوع ؛ خذ لذلك — مثلا — البياض ، إنه حقيقة ولكنها ليست ضرورية ، صحيح أن في العالم بياضا ولكنا نستطيع أن نتصور العالم بغيره ، فإنكاره لا يؤدى الى تناقض عقلى ؛ إذ ليست هناك ضرورة تحتم وجوده ، أى إنه ليس جزءا من

نظام العقل كما هى الحال فى ٢ + ٢ = ٤ ، ولا يجوز فيها أن تقول لماذا وجدت هذه الحقيقة ، فهى من تركيب العقل نفسه لا تستغنى عنها إلا اذا استغنيت عن العقل .

اذا وضح ذلك ننتقل الى عالم المثل فنجد أفلاطون يقول : إن أساس المثل كلها ومصدرها إنما هو مثال الخير ، فلننظر هل هناك ضرورة تستلزم أن مثال الخير يجب أن يتضمن بقية المثل ؟ فان وجدنا الأمر كذلك كانت المثل ميسورة التعليل ، لأنها تكون صادرة بالضرورة من مثالها الأعلى ، ليس لها عن ذلك محيص ، وبعبارة أخرى يجب أن نستنتج المثل كلها من مثال الخير ، بحيث لو سلمنا بوجود مثال الخير لزم التسليم بوجود المثل الأخرى ، فهل نستطيع أن نقول إن مثال الخير يستلزم حتما مثال البياض ، فلا نذكر أحدهما إلا اذا ذكرنا الآخر ؟ لا ! حلل عنصر الخير كيف شئت فلن تجد فيه البياض . إذن لا يتضمن المثلان أحدهما الآخر ، ويمكننا أن نفكر فى مثال الخير دون أن يطوف بالعقل أدنى طائف للبياض ، ولا غرابة فى هذا ، فمثال الخير لا يشتمل إلا على العنصر المشترك فى المثل الأخرى ، ولا تشترك هذه إلا فى الكمال ، فمثال البياض كامل فى ذاته ، ومثال الحصان كامل فى ذاته وهكذا ، فاذا كان مثال الخير يمثل البياض والحصان ، فهو يمثل جانب الكمال من كل منهما ، ويستبعد لون البياض

نفسه والحصان نفسه، ويتضح من هذا أن المثل لايستلزم بعضها بعضا بحكم الضرورة . وخلاصة القول أن المثل لا تستطيع أن تفسر نفسها بنفسها .

لم تثبت إذن فلسفة أفلاطون أمام هذا الاختبار ، فلا هى فسرت لنا العالم ، ولا هى فسرت لنا نفسها ، فكان على تلميذه أرسطو أن يقوّم هذا الاعوجاج، ويصلح هذا الخطأ الذى وقع فيه أستاذه، وقد نجح فى ذلك إلى حد كبير .



أرسطو فى شبابه

الى هذا القول أن أرسطو كان ذا شخصية ممتازة ، وعقل مجتهد غير مقلد ، فكان يزن أقوال أستاذه وينقدها ويحللها فظن من ظن أن هذا تجريح لأستاذه وكفران لنعمته ، ولا شيء أكثر من ذلك ، فإن أرسطو فى كتبه ينقد تعاليم أفلاطون نقدا قويا قاسيا ولكن من غير غمز ، ويقول إنه صديق لأفلاطون ، ولكنه أكثر صداقة للحق .

لما توفى أفلاطون سنة ٣٤٧ ق . م . انتخب ابن أخيه سبيسبوس (Speusippus) رئيسا للأكاديمية ، فترك أرسطو أثينا وقصد الى هرمياس (ملك أترنوس Atarneus) فى آسيا الصغرى . وكان هرمياس من أصل وضيع ولكنه ذو نفس راقية ، وكان تلميذا لأفلاطون مع أرسطو ، فرحب بأرسطو وأنزله منزلا كريما ، وأقام فى أترنوس ثلاث سنين ، تزوج فى خلالها فتياس بنت أخى هرمياس ، وقد ماتت وتزوج بعدها زوجة أخرى اسمها إربيليس (Herpyllis) ، فأولدها نيقوماخوس . بعد هذه السنوات الثلاث قتل هرمياس بمكيدة دبرها له الفرس ، وذهب أرسطو الى ميتلين (Mytilene) فبقى فيها بضع سنوات ، حتى تلقى دعوة من فيلبس المقدونى ليتولى تربية ابنه الاسكندر الأكبر ، وكان عمر الاسكندر إذ ذاك ثلاث عشرة سنة ، فلبى الدعوة ولبث يعلم الاسكندر نحو خمس سنوات ، وقد لقى من الاسكندر وأبيه تبجيلا

وإكراما حتى ليقصون أن البلاط المقدونى أعانه على بحثه بمال جزيل ، وبآلاف من الرقيق يجمعون له النماذج ؛ وربما كان فى هذا مبالغة ولكن من المحقق أن القصر أعانه إعانة كبرى على بحثه .

ولما مات فيلبس تولى الملك بعده الاسكندر ، فانتهت بذلك تربية أرسطوله ، فعاد الى أثينا ولم يكن رآها منذ توفى أفلاطون ، فرأى المدرسة الأفلاطونية مزدهرة ، وتعاليم أفلاطون سائدة — فأنشأ مدرسة أخرى فى مكان يسمى لوقيون (Lyceum) فسميت المدرسة بذلك الاسم ، وسمى أتباعه بعد ذلك بالمشائين (Peripatetics) ، أخذا من عادة أرسطو ، فقد كان يمشى بين تلاميذه وهو يعلمهم ، وقد ظل كذلك ثلاث عشرة سنة يدير مدرسته ويحرر كتبه ، وأشهر مؤلفاته وأهمها كتب فى هذا العهد .

فى سنة ٣٢٣ ق م مات الاسكندر فى بابل وسط انتصاراته ، ووقعت حكومة أثينا فى يد أعداء المقدونيين — وكان أرسطو يعد من أتباع المقدونيين وأنصارهم — فدبر له أعداؤه اتهامه بالإلحاد ، فخاف الاضطهاد ، وأن يفعل به أهل أثينا ما فعلوا بسقراط ، ففر الى مدينة خلسيس (Chalcis) ، وفى أول سنة من إقامته بها أصيب بمرض مات به وعمره ٦٣ سنة ، وذلك فى سنة ٣٢٢ ق . م .

وأسبابها، وقد انتهت هذه المحاولة بأرسطو الى ابتكار علم جديد لم يكن له وجود من قبل، فهو من خالقه و إنشائه — ذلك هو المنطق .

فالمنطق — أى قوانين الفكر — سبيل مأمونة تؤدّى بنا الى الحقيقة المنشودة ، بانتقال الفكر من المقدّمات الى النتائج الصحيحة، أى من الأشياء والحوادث الى ما تتضمنه هذه من معنى . يقول أرسطو إن الإنسان مفطور بطبعه على طلب المعرفة واستطلاع العلم، والإدراك الحسى هو أول خطوة يخطوها فى هذا الاتجاه، إذ تتعلق حواسه بالأشياء الجزئية الخارجية التى لا ينقطع سيلها، فاذا ما تجمعت فى الذهن أكداس من تلك الإدراكات الحسية، واستعان بذاكرته على الاحتفاظ بها وثب الى المرحلة الفكرية الثانية وهى التجربة التى تقوم على مقارنة الأشياء بعضها ببعض وتعليلها، ولكن التجربة لاتزال علما ناقصا، لأنها كالإدراك الحسى، تدور حول الحقائق المحسة الواقعة ، أما المرتبة الأخيرة العليا فهى التأمل النظرى فى هذه العلل التى حصلها الذهن لكى يكشف الانسان عن منبعها وأصلها، وتلك هى المعرفة الكاملة — الفلسفة .

هذا الانتقال من الأشياء الجزئية الى عللها، ثم الى علة هذه العلل جميعا، هو الطريق الطبيعى الذى يسلكه العقل فى التفكير — هو المنطق .

مــؤلفــاته

رووا أن أرسطو ألف نحو أربعمائة كتاب، ويقل عجبنا من هـذا اذا نحن ذكرنا أن لفظ « كتاب » كان يطلق على ما يسمى عندنا الآن « فصلا » أو « بابا » وقد فقد أكثر من ثلاثة أرباع مؤلفاته، ولكن كان من حسن الحظ أن ما بقى هو أهم ما كتب، وهو يمثل شرحا تاما لآرائه فى مختلف المسائل الفلسفية؛ وقد وصلت كتبه هذه الينا مهوشة وخاصة ما كان منها فى « ما بعد الطبيعة » فبعض رسائله فيها ناقصة، ويظهر أن مؤلفها لم يكن أتمها، وبعضها غير مرتب، فالباب منها ينتهى فى أثناء البحث، ويبدأ الباب الذى يليه فى وسط بحث آخر وهكذا .

وأما رسائله فى الموضـوعات الأخرى فأقل فوضى، ويظهر أن أرســطو كان حضّر كثيرا من رسائله تحضـيرا أوّليا ولم يكن أعدها للنشر، فخرجت كما وصفنا؛ ومع هذا فكتبه ورسائله توضح آراءه توضيحا تاما كما ذكرنا .

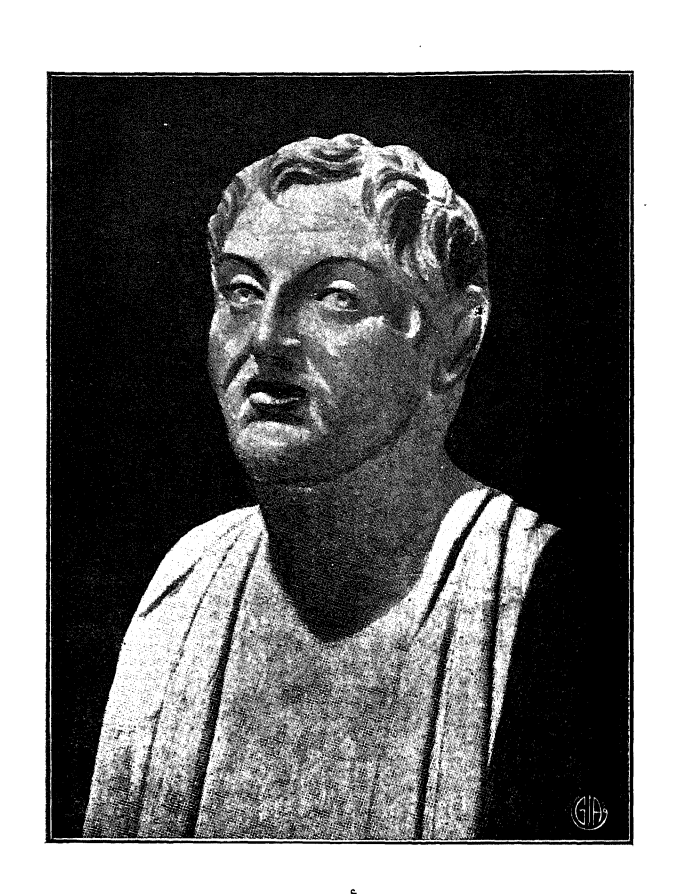
ألف أرسطو كتبه بعـد نضوجه فى السنين الثلاث العشرة من آخر حياته، فلم يكن فيهـا تدرج فى الرقى واختلاف فى الآراء أحيانا كما نرى فى كتب أفلاطون، بل كان فكره ناضجا، ونظرياته تامة، قد فرغ من بحثهـا؛ ويغلب على الظن أنه بدأ

كتابته بالمنطق، ثم بالعلوم الطبيعية، ثم بالأخلاق والسياسة، ثم بما بعد الطبيعة .

لم يكن أرسطو فيلسوفا فحسب بالمعنى الذى نفهمه الآن، بل كان واسع المعرفة بفروع العلم المختلفة، حتى لا يكاد يكون هناك فرع لم يسترع انتباهه ، ولم يكن فيه أعلم أهل عصره ، وربما استثنينا من ذلك «الرياضيات» . وأحاط علما بما وصل إليه من قبله ونبذ ما رآه منها باطلا، وزاد على ما صح عنده منها نظريات جديده وآراء مبتكرة، وما كان من الحقائق التى وصل إليها لا علم له اخترع له علما كما فعل فى علم المنطق وعلم الحيوان ، فألف فى المنطق وما وراء الطبيعة والأخلاق والسياسة والفن والبلاغة والفلك[1] والظواهر الجوية، وألف فى موضوعات عديدة فى حياة الحيوان ، وكان شغوفا بهذا العلم حتى عدُّوا ما كان يعرفه من أنواع الحيوان نحوا من خمسمائة نوع، ومع أنه لم يرتبها الترتيب العصرى فقد كان له فضل السبق فى تأسيس هذا العلم ، فكان أرسطو بهذا محيطا بفروع العلم المختلفة، مبتكرا فيها، مما يستحيل على أى نابغة فى عصرنا أن يصل إلى ذلك . ونحن نستعرض الآن أهم آرائه فى الفروع المختلفة .

(١) سمى كتابه فى الفلك « فى السماء » .

أراد أرسطو أن يصلح الخطأ الذى وقع فيه أستاذه ليبدأ سيره فى طريق مستقيمة مستوية، فتوجه بنظره نحو الطبيعة وما فيها، غير معترف بما اتهمت به هذه الأشياء المحسة من أنها لاتمد الانسان بالعلم الصحيح ، فلقد هجرها أفلاطون وطرحها وراء ظهره، وارتفع فى تأمله إلى عالم المثل المجرد، فاعتزم أرسطو أن يهبط إلى الطبيعة مرة ثانية ، على ألا يكون بحثه حسيًّا محضا، بل حاول أن تكون فلسفته طبيعية عقلية فى آن واحد ، تبدأ بدراسة أتفه الأشياء التى تقع تحت الحواس، ثم تمضى صُعُدًا حتى تصل إلى مرتبة التعليل والشرح لكل ظواهر الوجود المتغيرة؛ متنقلا فى بحثه من المحسوسات الكثيرة التى يغص بها الكون إلى الواحد الأبدى الخالد . وقد انتقد ما ذهب إليه أفلاطون من شرح ظواهر الكون بالمثل ، وقال إنه بذلك أضاف إلى العالم عالما آخر يوازيه كثرة ويوازيه مقدارا، وكلاهما يعوزه التعليل، ويكفى هدما للمثل أنها لا تعلل الحركة ؛ وإن بقى تعليل الحركة مغلقا فمحال أن نفسر من الطبيعة شيئا . وإذن فلم يكن بد من محاولة أخرى لتعليل الوجود غير تلك التثنية التى فرضها أفلاطون فى فلسفته، فزعم أن للكون عنصرين : مادة ومُثُلا ، وينبغى أن يكون هذا التعليل الجديد الذى ننشده عاملا على ربط ذينك العنصرين، ليوحد بين الطبيعة وروحها، وإن شئت فقل بين الأشياء



أرسطو

فى المنطق

كل ما هو موجود فى كتب المنطق العربية تقريبا هو منطق أرسطو، فلا حاجة بنا الى أن نشرحه من جديد، والغربيون فى العصور الحديثة قسموا المنطق الى قسمين، ولنسمهما (استنتاجا من ابن خلدون) منطق الصورة (diductive)، ومنطق المادة (inductive). وقد عنى أرسطو بمنطق الصورة فقط، أما منطق المادة فلم يبحث ويبوب إلا فى العصور الحديثة، وقد اخترع أرسطو منطق الصورة هذا وأكمله أيضا فهو بذلك خلقه كاملا لم يزد عليه المتأخرون إلا قليلا، فما فى أيدينا وأيدى الغربيين منه ليس إلا ما كتبه أرسطو تقريبا، فالمقولات العشر والكليات الخمس، والبحث فى الألفاظ والقضايا والقياس وتحويل أشكال القياس الى الشكل الأول، كل هذا بحثه أرسطو فى منطقه وهو ما يبحث فيه الآن، ولم يزد المتأخرون إلا شيئين : (الأول) الشكل الرابع فى القياس، فإن أرسطو لم يذكره. (والثانى) أنه لم يتكلم عن القياس الشرطى، وإنما قصر كلامه على القياس الحملى، وهذا شىء مشكوك فى قيمته الى الآن، لأن القياس الشرطى يمكن تحويله الى القياس الحملى أما ما عدا هذين فليس ما يكتب الآن إلا تكريرا لما قال أرسطو مع تغيير شكل التعبير أو الأمثلة، وكل ما يؤخذ عليه هو ما ذكرنا أنه أهمل منطق المادة تقريبا مع أنه أحق بالنظر.

ويسمى أرسطو بالمعلم الأول، لأنه أوّل معلم لعلم المنطق ولم يكن قبله علما :

ما بعد الطبيعة (ميتافيزيقا)

هذا الاسم وهو (ما بعد الطبيعة) لم يضعه أرسطو ولم يعرِفه، وإنما كان يسمى هذا الموضوع "الفلسفة الأولى" يعنى بذلك أن هذا النوع من العلم هو المبادئ الأساسية العامة للعالم، وأن مبادئ كل فرع من فروع العلم ثانوية بالنسبة لها، لأن مبادئ كل فرع خاصة بذلك الفرع من العلوم وأما مبادئ الفلسفة الأولى فأساسية لكل علم، وبعبارة أخرى هى أساس العالم جميعه، واسم "ما بعد الطبيعة" لم يطلق على هـذا البحث إلا من نحو نصف قرن قبل الميلاد، لما نشر "اندرونيكوس" (Andronicus) كتب أرسطو، ففى هذه النشرة وضع البحث فى "الفلسفة الأولى" بعد البحث فى "الطبيعة" فسمى هذا البحث "ما بعد الطبيعة" يعنون بذلك ما ورد ذكره بعد الكلام فى الطبيعة، وهذا هو معنى (ميتافيزيقا)، وهذا حادث عرضى حدث اتفاقا .

نشأ بحث أرسطو فيما بعد الطبيعة من تحليله لنظرية أفلاطون فى "المثل" وبيان ما فيها من أخطاء والرد عليها، وقد رد على هذه النظرية بجملة ردود، أهمها :

(١) أن نظرية المثل لأفلاطون لا توضح لنا مشكلة كيف نشأ هذا العالم مع أن هذه أهم مسألة فى نظر الفلسفة ، فإذا سلمنا بأن هناك مثالا للبياض مثلا ، فكيف نشأت عنه الأشياء البيضاء؟ لا يمكننا أن نفهم هذا من كلام أفلاطون ، ولا يمكننا أن نفهم العلاقة بين المثال وأشيائه . يقول إن هذه الأشياء صورة للمثال ، وأن المثال "يشاركها فى الوجود" ولكن هذه العبارة — كما يقول أرسطو — عبارة شعرية : لا توضح العلاقة ، ولا تبين أساس الوجود .

(٢) هب أن هذه الأشياء وضحت بنظرية المثل ، فأفلاطون يرى أن المُثُل ثابتة على حال لا تتغير ، وأنها ساكنة غير متحركة . وإذا كان كذلك فيجب أن تكون صورها — وهى الأشياء — كمثالها ثابتــة ساكنة ، ولكننا نرى العالم متغيرا متحركا ، فالأشياء ترتقى وتنحط ولا تستقر على حال ، فلِمَ تتغير هــذه الصورة مع أن أصلها — وهو المثل — ليست متغيرة ؟

(٣) إن هذا الوجود مملوء بأشياء كثيرة ، ومهمة الفلسفة أن تبين لنــا كيف وجدت هذه الأشياء ، ونظرية أفلاطون لا تبين لنا إلا أن وراء هــذه الأشياء عالمــا آخر هو عالم المثل ، وهذا الذى فعله أفلاطون ضاعف الموجودات ولم يُعِن على حلها بل زاد الارتباك فى منشئها ؛ فقال أرسطو : إن مَثَــل أفلاطون

فى هذا كمثل شخص صعب عليه أن يعد كمية من الأشياء فضاعف عددها ليسهل عليه عدّها .

(٤) يرى أفلاطون أن المثل لا تدرك بالحس، والحق أنها تدرك بالحس ، فهو فى الحقيقة يأخذ الأشياء التى تدرك بالحس ويعممها ويسميها ثانية لاتحس، فلا فرق فى الحقيقة بين الحصان ومثال الحصان والانسان ومثال الانسان إلا التخصيص والتعميم ، وليست المثل إلا الأشياء المحسوسة مجردة ؛ وقد شبه أرسطو ذلك بالآلهة المجسمة فى بعض المذاهب الدينية « فكما أن الآلهة عندهم ليست إلا أناسيّ مؤلهة فكذلك المثل ليست إلا الأشياء الطبيعية أزلية مؤبدة » . ويقول أفلاطون إن الأشياء صورة من المثل ، والحق بعد الذى شرحناه أن المثل صورة من الأشياء .

(٥) وقد فند أرسطو نظرية المثل بما سماه « الانسان الثالث» ، ذلك أن المثال يشرح القدر المشترك بين الأشياء ، فكلما كان هناك قدر مشترك كان هناك مثال، فهناك قدر مشترك بين الناس كلهم ، لذلك كان لهم مثال هو مثال الانسان ، ولكن هناك قدر مشترك بين الفرد من الناس وبين مثال الانسان ، فيجب أن يكون لذلك مثال يشرحه، وهذا هو ما سماه «الانسان الثالث» ، وهناك كذلك قدر مشترك بين هذا الانسان الثالث

والفرد من النـاس ، فيجب أن يكون له كذلك مثال ، وهكذا إلى مالا نهاية، وفى هذا التسلسل، وهو محال .

(٦) وأخيرا وهو أهم اعتراضات أرسطو أن المثل على رأى أفلاطون ماهية الأشياء، وماهية الأشياء يجب أن تكون فيها لا خارجا عنها ، ولكن أفلاطون فصل المثل عن الأشياء وجعلها عالما مستقلا، وجعل لكل مثال وجودا مستقلا الخ .

وانتقل بعد ذلك أرسطو إلى بيان أن الحقائق الكلية كالعدل والحرارة والبرودة وحقيقة الإنسان ليس لها وجود خارجى ، وإنما الموجود فى الخارج هو المفردات كالشىء الحار والشىء البارد، والانسان، أعنى أفراده ؛ أما الحقائق الكلية فليس لها وجود إلا فى أذهاننا ، فمثلا حقيقة الإنسان هو القدر المشترك بين الناس كلهم، وهو الذى نسميه الإنسانية، والأنسانية لا توجد مستقلة وحدها إنما توجد فى الأفراد، كالحرارة توجد فى الحار، والبرودة فى البارد وهكذا ، وهذه الأنسانية لا بد أن تتحقق فى كل فرد ليكون إنسانا، وإذا سلبت منه لم يبق إنسانا، وليس بضرورى ما ذهب إليه أفلاطون من أن كل ما نتصوّره لا بد أن يكون له صورة موجودة قائمة فى نفسها فى الخارج، فاننا قد نتصوّر ما ليس له وجود خارجى، كجبل من ياقوت وبحر من

زئبق ونحو ذلك ، وله فى شرح ذلك والبرهنة عليه كلام لا يحتمله هذا المختصر .

ومن أهم الأسس التى بنى عليها أرسطو كلامه فيما بعد الطبيعة كلامه فى " العلة " والعلة فى نظره أوسع منها فى نظر الفلاسفة المحدثين ، ففى العصر الحديث يفرق بين العلة والحكمة ، فهم يقصدون بالعلة السبب الميكانيكى الذى نشأ عنه الشىء ، فاذا رأيت الماء تثلج فى الإناء وقلت ما علة تثلجه ؟ فالجواب أن علة ذلك هى البرودة ؛ فهذا الجواب أبان لنا السبب الذى نشأ عنه التثلج ، ولكن لم يبين لنا حكمة حصوله ؛ و إذا قلنا ما علة موت فلان ؟ فاذا قلت مرضه أو حصول حادث له فقد بينت السبب فى موته ، ولكن لم تبين الحكمة التى من أجلها كان الموت فى هذا العالم ، فبيان العلة لا يستلزم بيان الحكمة ، هذا فى نظر الفلسفة الحديثة ؛ أما العلة فى كلام أرسطو فتشمل ما يسمى الآن بالعلة والحكمة جميعا . قال أرسطو فى هذا : إن للعلة أربعة أنواع : العلة المادية ، والعلة المحركة ، والعلة الصورية ، والعلة الغائية ، وليست هذه العلل تتعاقب ، فيوجد بعضها بعد بعض ، أو يوجد بعضها فى حالة و بعضها فى حالة أخرى ، ولكنها جميعا تعمل معا فى كل حالة من حالات الوجود ، وهى جميعها موجودة فى كل ما ينتجه الانسان وما تنتجه الطبيعة ؛ ولنضرب المثل بما ينتجه الانسان :

(١) فالعلة المادية لشيء هي المادة التي يتكون منها الشيء، كالبرنز للتمثال، والخشب للشباك وهكذا .

(٢) وأما العلة المحركة فيعني بها القوة التي عملت على تغيير الشيء واتخاذه شكلا جديدا ، وليس يعني بالحركة التحول من مكان الى مكان بل كل تحوّل وتغير، فإذا تغير ورق الشجر من أخضر الى أصفر فالقوة التي نشأ عنها هذا التغير هي القوة المحركة، ففي مثل التمثال السابق العلة المحركة هي المثّال (صانع التمثال) ، لأنه هو علة تغيير البرنز من حال إلى حال .

(٣) والعلة الصورية عرّفها أرسطو بأنها روح الشيء وما به الشيء هو هو، وفي مثلنا هذا ما به التمثال تمثالا .

(٤) والعلة الغائية هي الغرض أو الغاية أو المقصد الذي تتجه الحركة لاخراجه، فالعلة الغائية للتمثال هو التمثال نفسه، لأنه غاية المثّال وغرضه .

فترى من هذا أن أرسطو يطلق العلة على أوسع مما يطلقه الفلاسفة المحدثون (فهم يخرجون منها ما سماه أرسطو العلة الغائية والعلة الصورية)، فقد عرف « ميل » (Mill) العلة بأنها « الشيء الذي يسبق الظاهرة ويكون سببا لها لا يتخلف ولا يتغير» . فالعلة الغائية لا تسبق الظاهرة ، وكذا العلة الصورية لأنه لا يقصد

بما يسبقها أن يكون جزءا منها ومكوّنا لها، إنما يعنى العلم الحديث بالعلة المادية والعلة المحركة، وهما ما يسميان تقريبا فى عرفنا بالمادة والطاقة ، بل هناك خلاف أيضا فى تصوّر أرسطو للعلة المحركة وتصوّر المحدثين لها، فالعلم الحديث يعنى بها الطاقة الميكانيكية بينا أرسطو يعنى بها القوة الكمالية التى تجذب إلى الغاية لا التى تدفع من المبدأ .

ثم خطا أرسطو خطوة أخرى وهى تركيز هذه العلل الأربع فى اثنتين سماهما المادة والصورة، ويعبرون عنهما عادة فى الكتب الفلسفية بالهيولى (المادة) والصورة . والذى دعاه إلى هذا أنه رأى أن العلة الصورية والمحركة والغائية ترجع كلها إلى الصورة ؛ ذلك : (أولا) أن العلة الصورية والعلة الغائية شىء واحد فى النهاية، لأن العلة الصورية كما قدّمنا ماهية الشىء وما به الشىء هو هو؛ والعلة الغائية بالتعريف الذى شرحناه هو بروز الشىء المطلوب إلى الوجود؛ وظاهر من هذا اتحادهما . (ثانيا) العلة المحركة والغائية شىء واحد ، لأن العلة المحركة هى علة الصيرورة ، والعلة الغائية هى النهاية التى تصل إليها هذه الصيرورة . وعند أرسطو أن كل الأشياء إنما تتحرك لغايتها ، وإنما توجد لغايتها؛ فالغاية هى التى تحرك للعمل . وبذلك تكون العلة الغائية هى علة الحركة أو العلة المحركة . ولنضرب لذلك مثلا : فالعلة الغائية لشجرة الورد هى

الورد نفسه، والورد هو علة نمو الشجرة، أو بعبارة أخرى العلة المحركة للشجرة؛ فالشجر إنما ينمو " ويتحرك " طبيعيا ليصل إلى غايته وهو الورد — وربما كان ذلك أظهر فى أعمال الانسان لأنه يعمل لغاية يشعر بها ويقصدها، أما الطبيعة فتسير نحو الغاية بلا شعور؛ ففى مثال التمثال السابق العلة المحركة للتمثال هو المثَّال فهو الذى يحرك البرنز ومع هذا فالذى يحرك المثَّال للعمل ويدفعه إليه فى البرنز هو الفكرة التى لديه من إخراج التمثال كاملا، أو بعبارة أخرى العلة الغائية. فالعلة الغائية إذن العلة النهائية للحركة؛ وبذلك يكونان متحدين. وفى أعمال الطبيعة لا عقل ولا فكرة، ولكنها بذاتها تتحرك لغاية، وهذه الغاية هى التى تحركها؛ وتكون النتيجة من ذلك كله أن العلل الثلاث : الصورية والمحركة والغائية — يمكن رجوعها إلى شيء واحد سماه أرسطو "الصورة"، وجعل فى مقابلة ذلك كله المادة أو "الهيولى".

هذه الهيولى والصورة هما أساس فلسفة أرسطو الميتافيزيقية وبهما شرح العالم، وقد رأى أن الهيولى والصورة لا تنفصلان فلا صورة من غير هيولى، ولا هيولى من غير صورة، وكل موجود فى الخارج يتكون منهما، وهما ليسا منفصلين إلا فى الذهن، ونحن نفكر فيهما منفصلين لنفهمهما فقط، والهندسة تحدثنا عن الأشكال كأنها قائمة بنفسها فتذكر المثلث والمربع والمخمس والدائرة

على أنها أشكال، ولكنها فى الحقيقة ليس لها وجود ذاتى مستقل، إنما فى الخارج أشياء على شكل مثلث أو أشياء على شكل مربع أو أشياء مدورة .. لك الحق أن تتكلم عن خواص الأشكال كأنها أشياء مجردة، ولكنها فى الحقيقة لا وجود لها بنفسها فى الخارج فإذا فهمت أن لها وجودا خارجيا فقد وقعت فى الخطأ الذى وقع فيه أفلاطون فى عالم المثل .

ويجب الحذر من أن تفهم أن أرسطو يعنى بالصورة الشكل، وإنما يعنى بها جميع صفات الشىء من لون وخفة وثقل وجمال وقبح ولمعان وانطفاء وما إلى ذلك، ويعنى بها كذلك العلاقة بين أجزاء الشىء بعضها ببعض، وعلاقة كل جزء بالكل الخ — أما الهيولى فما اتصف بهذه الصفات وأمثالها .

فالهيولى إذن فى ذاتها لا صورة لها ولا مظهر، ولا تحد ولا توصف، إنما الذى يحد الهيولى ويجعلها توصف وتظهر هو الصورة، وينتج من ذلك أن ليس هناك فرق بين الهيولى بعضها وبعض، فالشىء إنما يختلف عن الشىء بصفاته، وبذلك نستطيع أن نفهم أن ليس يعنى أرسطو بالهيولى ما نعبر عنه الآن بالمادة أو العنصر . فنحن نقول إن مادة الذهب مثلا تخالف مادة الفضة، وعنصر الأوكسيچين غير عنصر الإدروچين، ولكن

فى نظر أرسطو الهيولى أعمق من ذلك وليس الذهب عنده يختلف عن الفضة فى الهيولى، ولكن فى الصورة، أو بعبارة أوضح فى الصفات، فالهيولى عنــده تكون أى شىء حسب صــفاتها، ويعبر هو عن ذلك تعبيرا آخر شائعا فى الفلســفة وهو "ما بالقوة وما بالفعل" (Potentiality - Actuality)، فالهيولى صالحة أن تكون أى شىء، أو بعبارة أخرى هى أى شىء بالقــوة، ولكنها "بالفعل" شىء معين، والذى منحها هذا التعيين هو الصورة .

فالوجود أو الخلق هو تحوّل ما هو بالقوّة الى الشىء بالفعل، وكل حركة وكل تغير ليس إلا خطوات التحوّل من القوّة الى الفعل، وبعبارة أخرى من المــادة الى الصورة — والمــادة وحدها ليس لها وجود فى الخارج، إنمــا الموجود فى الخارج مادة اتخذت لهــا صــــورة .

وليس هذا التحوّل من المــادة الى الصورة أو من القوّة الى الفعل تحوّلا حيثما اتفق، أعنى أن المــادة أثناء تحوّلها الى صورة ليست تسير من الخلف بحركة ميكانيكية بحتــة، إنما تسيرها الغاية وتجذبها اليها كما يجذب المغناطيس الحديد — فما لم تكن الغاية حاضرة فليس هناك قوّة تحوّل المــادة الى صورة، فالغاية سابقة فى الفكر على الوجود، ولكن من حيث الزمن ومن حيث الوجود الخارجى.

الشيء أولا وحصول الغاية ثانيا ، فسكنى البيت غاية سبقت في الذهن بناء البيت ، ولكن في الخارج بناء البيت أوّلا والسكنى ثانيا — فالذي حرك العالم الى الوجود هو الغاية . والذي يحرّك الانسان الى العمل هو الغاية .

وليست علاقة الله بالخلق علاقة زمن ، فأرسطو يعتبر أن الزمن ليس شيئا حقيقيا ثابتا وإنما هو مظهر فقط ، فالانسان العادي يرى أنه متى كان الله هو الخالق للعالم ، وجب أن يكون الله أوّلا وبعد سنين ربما قدرت بالملايين ، رأى الله — لسبب مّا — أن يبرز العالم الى الوجود فأوجده ، فهو يرى أن علاقة الله بالعالم علاقة زمن فهو أوّل والعالم ثان ، وعلاقة العالم بالله علاقة علة بمعلول أو مؤثر بأثر ، ولكن الفيلسوف يعتقد أن هذه الزمنية عرضية ومسألة ظاهرية لا حقيقة لها ، وأن العلاقة ليست زمنية ولا علاقة مؤثر بأثر . إنما هي علاقة منطقية ، علاقة مقدّمة بنتيجة ، فالله مقدّمة منطقية والعالم النتيجة . والله منح العالم وجوده كما تمنح المقدّمة النتيجة وجودها ، فالنتيجة في القضية المنطقية تتبع المقدّمة أعني المقدّمة تذكر أوّلا والنتيجة ثانيا ، ولكن جاءت أوّلا في الفكر لا في الزمن ، فالتقدّم والتأخر في المقدّمة والنتيجة فكرى لا زمنى ، وكذلك واجب الوجود أو مفيض الوجود على العالم عند أرسطو هو أوّل في الفكر لا في الزمن .

يقول أرسطو إن العالم هو سلسلة ترقٍّ للمـادة من صورة الى صورة أرقى منها ، فالعالم درجات بعضها فوق بعض ، فما كان من الأشياء فى منزلة عالية يكون قد غلبت صورته مادته ، وما كان منها فى درجة سافلة يكون قد غلبت مادته صورته ، حتى إذا وصلنا الى نهاية الحضيض وصلنا الى مادة لاصورة لها وإذا وصلنا الى الذروة العليا وجدنا صورة لا مادة لهـا ، ولكن هاتين النهايتين ليستا إلا معانى مجرّدة لا وجود لها فى الخارج ، لأن الذى فى الخارج — كما قدّمنا — ليس إلا مادة بصورة ، والعالم يسير فى ارتقاء مستمرّ ، والحركة والتغير مستمران ينقلان ما فيه من درجة الى أعلى منها ، تجذبه نحوها قوّة الغاية .

هـذه الغاية ، وإن شئت فقـل الذروة العليا للموجودات ، وإن شئت فقل الصورة المجرّدة ، هى التى يسميها أرسطو "الله" ، ويقول إنه هو الموجود حقا لأن له أتم "صورة" ، وكلما قارب الشىء من كمال الصورة كان أقرب الى الحقيقـة ، وهو العـلة الصورية (والغائية والمحركة لهذا العالم) وإذ كان الله مثلا أو فكرة أو عقلا وإذ كان هو العـلة الغائية كان هو غاية الغايات ، وهو الذى يسعى اليه ويقصد نحـوه كل موجود ، وإذ كان هو العلة المحرّكة ، كان هو المحرّك الأوّل للعالم وهو مصدر كل حركة وإن كان هو ليس متحـرّكا ، إذ لو كان متحرّكا لتحـرّك الى غاية ،

وقد قدمنا أنه غاية الغايات ، وليس يعنى بقوله : " إنه محرك العالم " أنه يدفعه دفعة ميكانيكية من خلفه ، وإنما يعنى أنه يجذبه الى غايته . والعالم لا أول له فى الزمن ، وإنما سبقه الله كما تسبق المقدمة النتيجة — كذلك لا نهاية للعالم ، إذ لو كان له نهاية لكانت نهايته صورة مجردة — وهى كما أسلفنا لا وجود لها فى الخارج .

يقول أرسطو إن الله فكرة ، ولكنه فكرة أى شىء ؟ أنه لما كان صورة مجردة ، فليس صورة لمادة ، ولكن هو صورة الصورة ، فهو فكرة الفكرة ، فهو يفكر فى نفسه بنفسه ، هو المفكر والمفكر فيه ؛ فكما أن الانسان الفانى يفكر فى شىء فإن كذلك الله يفكر فى الفكر ، لا يفكر فى شىء خارج عنه ، وهو يعيش فى سعادة أبدية وسعادته هى تفكيره الدائم فى كماله .

وقد تساءل بعضهم : هل الله فى نظر أرسطو "مشخص" ؟ وهو سؤال لم يثره أرسطو وإنما أثاره المحدثون ، وقد اختلفوا فى الإجابة عنه ، فبعضهم يرجح أنه مشخص ، ويستدل بما ورد فى كلام أرسطو من التعبير عن الله بالموجود المطلق ، ومن قوله إنه يعيش فى سعادة أبدية ، وهذه تعبيرات تدل على أنه مشخص له وجود مستقل شاعر بنفسه ؛ ولا يصح لنا أن نقول إن هذه التعبيرات

مجازية، لأن أرسطو كان ينتقد على أفلاطون عباراته التمثيلية والمجازية، وألزم نفسه بالتعبيرات الدقيقة، وتحرى أن يعبر عن أفكاره من طريق الحقيقة لا المجاز .

ويرى آخرون أن الله فى نظر «أرسطو» ليس مشخصا ، بدليل أنه عبر عنه بأنه الصورة المجرّدة ، والصورة المجرّدة عامة شائعة وليست مشخصة ، ومن وجه آخر فالصورة من غير مادة لا وجود لها ، وإذ كان الله على تعبير أرسطو صورة لا مادة لها فهو ليس له وجود مشخص مستقل ، وهذا الاضطراب فى تخريج كلام أرسطو يدل على أن تحديد معنى الله فى كلامه غير واضح صريح .

فلسفته الطبيعية

يرى أرسطو أن الموجودات فى هذا العالم متدرّجة فى الرقى ، وأنها واقعة بين نهايتين : هيولى لا صورة لها ، وصورة لا هيولى لها . ووظيفة الفلسفة الطبيعية عند أرسطو هى تبيين النشوء والارتقاء الذى سلكه العالم من هيولى إلى صورة .

إذا أردنا أن نفهم الطبيعة وجب أن نعرف جملة حقائق : أوّلا أن هذا العالم فى سيره من الهيولى إلى الصورة يتحرّك نحو غاية ، فكل شىء فى الوجود له غاية وله وظيفة يؤدّيها ، ولا شىء

فى الوجود يتحرك لا إلى غاية ، والطبيعة تعمل خير ما يمكن للسير فى هـذا السبيل ، وفى كل شىء دلالة على سير الطبيعة إلى غرض وغاية معقولة ، فحركات العالم ليست حركات ميكانيكية مجردة عن القصد إنما كل حركاته حتى الميكانيكية منها موجه إلى غاية .

ويجب ألا نفهم من هذا أن كل موجود إنما يتحرك لخدمة الإنسان ، فالشمس تتحرك لتضىء له نهارا والقمر ليلا ، والنبات والحيوان خلق لطعامه وهكذا ! نعم إن كل الأشياء التى هى أحط من الإنسان تتجه نحو الإنسان ، وغايتها هو الإنسان ، بحكم أنه أعلى منها فى سلم الرقى ، ولكن مع هذا فكل موجود مهما انحط له وجود ذاتى وله غاية ذاتية ، وهى موجودة لنفسها لا لنا .

ويجب الحذر أيضا من أن تفهم من قولنا أن العالم يسير إلى غاية ، أنه شاعر بنفسه عارف بغايتـه ؛ فالنحل مثلا يعمل لغاية معقولة ولكنه لا يعقلها ، إنما يعملها بغريزته لا بعقله ، والموجود الذى يشعر بغايته فى عالم الأرض هو الإنسان وحده ، أما ماعداه فيسير إلى الغاية من غير شعور وتفكير ، حتى الجماد يسير إلى غاية كذلك ، فخصائصه التى فيه توضح سـيره إلى غاية معقولة ، ولكنه هو لا يعقلهـا ، والعالم وإن كان يسـير إلى غاية معقولة فهو سائر بالغريزة وبالطبع ، وإن شئت فقـل بالإلهـام ، من غير أن يكون أمام عقله غاية واضحة يضع الخطط للسير اليها .

فى عملية النشوء والارتقاء تجـذب "الصورة" العالم إلى الرقى دائما ، والهيولى تعوقه وتؤخره ، فحركة العالم تتلخص فى "جهـد الصورة لتشكل الهيولى ومقاومة الهيولى للصـورة" ، ولما كان للهيـولى قوة المقاومة لم تنجح الصـورة دائما بل فشلت أحيانا ، وهذا هو السبب فى أن الصورة لا توجد من غير هيولى ، لأنها لا تسـتطيع أن تتغلب غلبة تامة على مقاومة الهيولى ، وهذا هـو السبب أيضـا فى وجود فلتـات الطبيعة ، وغرائب الخلقـة والإجهاض ، والولادة غير الطبيعية ، ففى هذه كلها فشلت الصورة فى صوغ الهيولى ، أو بعبارة أخرى فشلت الطبيعة فى تحقيق غايتها — ولهذا يجب على العلم أن يعنى بدراسة الأشياء الطبيعية العادية لا الشاذة ، ففى الأشياء الطبيعية العادية يستطيع العلم أن ينظر الغاية التى تسعى اليها الأشياء ، و بواسطة هذه الغاية وحدها يمكن فهم العالم — و يكثر أرسـطو من استعمال كلمة الاشـياء "الطبيعية" و "اللاطبيعية" و يعنى بالأولى ما حقق غايته ، أو ما غلبت فيـه الصورة الهيولى ، وعكسها اللاطبيعية .

*
* *

يتكلم أرسطو بعد ذلك على الحركة والزمان والمكان ، و يرى أن الحركة هى سـير الهيولى إلى الصورة ، وهى أر بعـة أنواع :
الأول : الحركة التى تؤثر فى عنصر الشىء إيجـادا و إعداما .

الثانى : الحركة التى تغير الكيف . الثالث : الحركة التى تغير الكم زيادة ونقصا . الرابع : حركة الانتقال أو تغير المكان ، وهذا الأخير هو أهمها .

لم يقبل أرسطو ما عرّف به بعضهم المكان من أنه الخلاء أو (الفراغ) ، وكان يرى أن المكان الخالى محال ، كذلك لم ير ما ذهب اليه بعضهم من أن المكان شيء طبيعى موجود ، وإلا لكان هناك جسمان يشغلان محلا واحدا فى زمن واحد ، أعنى الشيء والمكان الذى يملؤه الشيء ، وإنما المكان عنده هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى .

ويرى أن الزمان هو مقياس الحركة ، فهو يعتمد فى وجوده على الحركة (وبعبارة أخرى على التغير) ويقيس ما تقدم منها وما تأخر ، وإذا لم يكن فى العالم حركة لم يكن زمن ، وكما يعتمد الزمن فى وجوده على حساب الحركة يعتمد أيضا على العقل الذى يقيس ، فما لم يوجد عقل يحسب الحركة لم يكن زمن . وقد يعترض عليه بأنه يلزم من ذلك أنه لم يكن هناك زمن قبل وجود الإنسان ، ولكن هذا الاعتراض يزول اذا علمنا أن أرسطو يرى أن الإنسان والحيوانات أزلية كأزلية الزمن .

*
* *

نذكر بعد ذلك رأيه فى « سلم العالم » . . يرى أرسطو أن العالم متدرّج فى الرقى، بعضه أرقى من بعض فى الوجود وفى القيمة، فهو فى هــذا ينظر الى العالم نظرة نشوء وارتقاء، ولكن ليس ذلك بمعنى تحوّل النوع من شىء الى آخر أرقى منه بمرور الزمان، فهــذا النظر حديث ، ولأن أرسطو يرى أن الأجناس والأنواع أزليــة أبدية ، فأفراد الانسان يولدون ويموتون ، ولكن النوع الانسانى أزلى أبدى ، كذلك الشأن فى جميع أنواع النبات والحيوان ، وإذ كان الأمر كذلك لم يكن هنــاك تحوّل من نوع الى نوع بفعــل الزمان كما هو مذهب « داروين » وإنمــا الترقى عند أرسطو ترق منطقى أو ترق فى الفكرة ، فالأدنى يحمــل بذور الأعلى بالقوّة ، فالانسان هو القرد مثليا، والأعلى يحمل بذور الأدنى فعليا، فالانسان فيه ما فى القرد وزيادة، فما هو مضمر مستتر فى الجنس السافل ظاهر جلى فى الجنس العــالى، فالصورة التى تحارب للظهور فى السافل، تحققت وانتصرت فى العالى ؛ ومن ثم فالعالم كله سلسلة أو ســلم ذو درجات، ولكــن لا تتحوّل فيه الأنواع على مرور الزمن الى أنواع أرقى .

وأكبر مظهر لهــذا التدرّج هو تركيب البنية أو كما سمــاه هو « العضوية » (organization) . واذا نحن نظرنا الى العــالم من

هــذه الناحية ، فأول ما يلفت نظرنا انقسامه الى أجسام عضوية وغير عضوية (وهــذا التقسيم واختيار الألفاظ للدلالة عليــه من وضع أرسطو) ففى أدنى درجات السلم الأجسام اللاعضوية ، وفيهـا تضعف « الصورة » حتى تكاد تكون هيولى بلا صــورة ، ومع هذا فلها من غير شك صورة ، وهى ككل شيء تتحرك لغاية ، ولكن غاية الأجسام اللاعضوية خارجة عنهـا ، فهى تتحرك الى الغاية بقوة خارجية كما نعبر عنها الآن بقوة الجاذبية .

أما الأجسام العضوية فغايتها فيها ، فهى تحقق نفسها بنفسها ، فهى تنمو ، وليس نموها مجرد حركة ميكانيكية كما نضــع حجرا على حجر ، وإنما نموها من الداخل ، وتحويل لما فى الخارج الى داخل للوصول الى الغاية .

وفى الأجسام العضوية تتجلى الصورة أكثر من تجليهـا فى الأجسام اللاعضوية ، ونظامها الداخلى أتم ، وهذا التنظيم الداخلى هو مانسميه روح الجسم العضوى أو نفسه ، فعمل النفس — حتى فى الانسان — ليست إلا تنظيم البدن وتوضيح العلاقة بين الهيولى والصورة ، وهــذه النفس الحيــة فى الأجسام العضوية درجات بعضها فوق بعض ، فالراقى منها هو ما كان أكثر تحقيقا للصورة .

وأول ما يسعى اليــه الجسم العضوى تحقيق شخصه ونوعه ،

فللأوّل هو يتغذى ، وللثانى هو ينسل، وأحط درجات الجسم العضوى ما اقتصر على هذين العملين : التغذى والنسل، وهذا هو النبات؛ وقد أفاض أرسطو فى تقسيم النبات الى أنواع وتدرّجه حسب قدرته على هذين الوظيفتين .

ويلى النبات فى الرقى الحيوان، وإذ كان النوع الراقى فيه ما فى السافل وزيادة ، كان الحيوان يشارك النبات فى التغذى والنسل ويزيد فى الحس؛ فالإدراك بالحواس خاصة من خصائص الحيوان لا النبات . ويتبع وجود الحس الشعور باللذة والألم، لأن اللذة حس سارّ والألم عكسه، وتبع هذا وجود الدافع للبحث عن اللذيذ وتجنب المؤلم، وهذا لا يكون إلا بالقدرة على الحركة، ولهذا كان أكثر الحيوان قادرا على التنقل بخلاف النبات، لأنه لا يشعر بلذة ولا ألم ، فلا يسعى لتحصيل الأوّل والفرار من الثانى . وكما فعل فى النبات فعل فى الحيوان ، فقسمه الى أنواع متدرجة تبعا لأداء وظيفته .

ويلى الحيوان فى الرقى الانسان ، وله ما للحيوان والنبات من تغذ ونسل وحس ويزيد عليها "العقل" ، وهو المميز له عن باقى النبات والحيوان، وهو أهم وظيفة له . ثم أخذ يشرح هذه النفس العاقلة، فرأى أنه من السخافة ماذهب اليه أفلاطون من تقسيم النفس الى أجزاء ، لأن النفس شىء واحد لا يتجزأ ، والأعمال

التى تصدر عنها وإن كانت مختلفة ، فإن هذا الاختلاف ليس معناه أن هذه الأعمال صادرة من أجزاء مختلفة ، بل معناه أنها مظاهر مختلفة لشىء واحد ، كالزجاجة الواحدة ، محدبة من إحدى مناظرها ومقعرة من الناحية الأخرى ، وهى هى واحدة .

ولهذه النفس الانسانية وظائف أو ملكات ، فأحط دركاتها الإدراك بالحواس — ونحن لاندرك بحواسنا من الشىء إلا صفاته ، فندرك من قطعة الذهب أنها ثقيلة الوزن وأنها صفراء ونحو ذلك ، ولكنا لا ندرك ما وراء ذلك ، فلا ندرك جوهر الشىء وقوامه الذى اتصف بهذه الصفات ، وبعبارة أخرى ما يمكن علمه هو الصورة لا الهيولى .

ويلى هذه الدرجة فى الإدراك ما سماه " الحس المشترك " ويعنى به المركز الذى تجمع فيه الإدراكات الحسية المختلفة ، فهو يرى أن أنواع المعرفة — حتى أبسطها — مثل أن هذه الورقة بيضاء لا يكفى فيها إدراك حسى واحد ، بل لابدّ لإدراكها من مقارنة ومقابلة ، وما يجمع هذه الإدراكات الحسية من الحواس المختلفة ويعمل هذه المقارنة والمقابلة هو " الحس المشترك " .

ويلى هذه الدرجة فى الرقى قوة الخيال أو " المخيلة " وليس

يعنى بها الخيال الخالق المبتكر كالذى عند الشاعر والفنان ، وإنما يعنى القوة التى تجمع فيها صور الأشياء حتى بعد زوال الأشياء من أمام الحواس، وهى قوة عند كل أحد لا عند الفنان وحده .

ويليها «الحافظة» ، وهى كالمخيلة فى حفظ الصور إلا أنها تزيد عليها أنها مع حفظها للصورة تدرك أنها صورة حصلت من إدراك حسى ماض .

ويلى الحافظة «الذاكرة» ، والفرق بينهما أن الصور التى فى الحافظة تحضر أمام العقل من غير قصد واختيار ، أما الذاكرة فإنها تستطيع أن تثير صورها ، وتحضرها أمام العقل باختيارها .

وتلى هذا قوة العقل ، والعقل نفسه له درجتان : أحطهما العقل القابل وأرقاهما العقل الفاعل ، فالعقل قوة على التفكير قبل أن يفكر فعلا ، فهذه القدرة على التفكير تسمى العقل القابل ، والعقل المفكر بالفعل يسمى العقل الفاعل .

ومجموع هذه القوى كلها هو النفس ، وهذه النفس كما علمنا هى صورة الهيولى ، وإذ كانت الصورة لا تنفصل عن الهيولى ، فالنفس لا توجد من غير بدن فهى وظيفة الجسم ؛ ولهذا أنكر ما ذهب اليه فيثاغورس وأفلاطون من التناسخ ، خصوصا حلول الأرواح فى أجسام حيوان ، قائلا إن وظيفة شيء لا يمكن أن

تكون وظيفة لشيء آخر، وعلاقة النفس بالبدن كعلاقة نغمات المزمار بالمزمار نفسه، فالنغمات صورة والمزمار هيولى، كذلك النفس — إن عبرت تعبيرا شعريا — هى موسيقى الجسم أو روح المزمار، فاذا قلنا بتناسخ الأرواح فكأننا نقول بانبعاث نغمات المزمار من سندان الحدّاد — وقد يظهر من ذلك أن هذا الرأى يستتبع رفض أية فكرة تقول بأبدية النفس لأن الوظيفة تفنى بفناء العضو، وسنعرض لهذه المسألة بعد — ولكنا نقول هنا إن رأى أرسطو فى النفس أرقى من رأى أفلاطون فيها ومن رأى عامة الناس اليوم، فالفكرة الشائعة عند الناس أن النفس وإن لم تكن مادة إلا أنها شيء، ويمكن أن توضع فى الجسم وتخرج منه كما نضع الماء فى زجاجة ونصبه منها، وأن العلاقة بين الجسم والنفس علاقة ميكانيكية بحتة؛ ولكن فكرة أرسطو أن النفس صورة الجسم لا يمكن أن تنفصل عنه، ولا يمكن أن توجد نفس بلا بدن، والعلاقة بينهما ليست علاقة ميكانيكية بل علاقة كل شيء بوظيفته، والنفس ليست شيئا تخرج من الجسم وتدخل فيه، بل هى وظيفة الجسم.

ويقول أرسطو إن كل ملكات النفس التى ذكرناها من إحساس وحس مشترك ... الخ؛ تفنى بفناء الجسم ما عدا العقل الفاعل فانه لا يهلك، وهو أزلى أبدى، لا أوّل له ولا نهاية له، قد

جاء الى الجسم من الخارج ، ويفارقه عند الموت ، وقد جاء من الله لأن الله هو العقل المطلق ، فهو يعود اليه بالموت ، أعنى اذا انقطع الجسم عن العمــل . ولكن اذا كانت كل الملكات تفنى ما عدا العقل الفعال ، فمعنى ذلك أن الحافظة أيضا تفنى ، ولكن الحافظة لا بد منها للشخصية ، فلولا الحافظة لكانت إدراكاتنا إحساسات متفرقة لا رابطة بينهـا ، والحافظة هى التى تجعلنى أربط ماضىّ بحاضرى ، وبعبارة أخرى هى التى تجعلنى أشعر أنى بالأمس هو أنا الآن ، فاذا فنيت الحافظة لم تكن هناك شخصية ، فكيف تكون حياة العقــل الفعال وحده من غير حافظة ؟ لم يتعرّض أرســـطو للاجابة عن هذا بوضوح .

بعد النبات والحيوان والإنســان فى الرقى تكون الأفلاك . فهل يرى أنها تتمــة لسلم العالم ، وأنهــا أرقى من الإنسان وتأخذ فى التدرّج الى الله ؟ أو يرى أنها سلسلة وحدها لا تكمل سلم العالم الأرضى ؟ رأيان لشراح فلسفة أرسطو : وليس هنا موضع شرح أدلة كل رأى .

على كل حال يرى أرســـطو أن الأجســام السماوية أجسام إلهية ، وأن الكواكب ومنها الشمس والقمر تدور حول الأرض فى اتجاه معاكس للنجوم ، وأن هذه الأجسام السماوية أرقى من

الإنسان، لها قوة عاقلة أقوى مما عنده، وهى تعيش عيشة سعيدة لايعتورها نقص، وهى أزليـة أبدية، وعالمها لا يعرف الموت والفساد ونحو ذلك مما يعرفها العالم الأرضى، وليست مكوّنة من عناصر أربعـة كالعالم الأرضى، بل هى مكوّنة من عنصر آخر هو الأثير — ولأنها أبدية كانت حركاتها أبدية، ولأنها مثال الكمال كانت حركتها مثال الكمال، فحركتها ليست فى خط مستقيم بل هى حركة دائرية — وقوله هذا يرجح قول القائلين بأنه يرى اتصال السلسلة بين العالم الأرضى والسماوى، وأنها تكوّن سلما واحدا متدرّجا فى الرقى — وفى الذروة من ذلك كله "الله" فهو الصورة المجرّدة، وهو ليس فى عالم زمان ولا مكان، لأن ما فى الزمان والمكان منته محدود والله ليس كذلك.

وبعد فإلى أى حد يتفق أرسطو فى رأيه فى التدرّج والارتقاء مع الآراء الحديثة فى التطوّر؟ لقد ذهب سبنسر الى أن التطوّر هو الانتقال من حالة لا محدودة، متفككة، متشابهة، الى حالة محدودة متماسكة متميزة الأجناس. وهذا ما قاله أرسطو ولو أنه عبر عنه بأسلوب غير هذا، فهو يسميه تحرّكا من الهيولى الى الصورة، وهو يصف الصورة بأنها ما يحدّد الشىء من صفات، فبعد أن كانت الهيولى مادة لا محدودة، جاءت الصور فطبعتها فى أشياء محدودة. وهو يرى كذلك أنه كلما ارتقى الشىء كان

أكثر تحدّدا ، لأنه يكون أوفر حظا فيما يصيبه من الصورة . والهيولى قبل أن تشكلها الصور كانت متجانسة ، فقد رأينا أنها فى بدايتها كانت خلوا من الصفات ، أى أنها كلها عنصر متجانس ، وأن ما أدى بها إلى هذا التباين الذى نلاحظ فى الأشياء إنما هو الصفات التى اكتسبتها الأشياء من صورها .

أما التماسك الذى أشار إليه سبنسر فى صفات التطوّر فهو ما عبر عنه أرسطو بالعضوية (organization) ، إذ قال إن صورة الشيء هى عضويته ، وهو يذهب الى ماذهب إليه سبنسر من أن الكائن يكون أكثر رقيا كلما صعد فى سلم العضوية . وكل نظرية فى التطوّر إنما تقوم على هذه الفكرة الأساسية ، فكرة النظام العضوى ، فأرسطو فى الواقع هو خالق الفكرة وواضع لفظها ، ولم يزد سبنسر عليه شيئا إلا ما أورده من أمثلة يؤيد بها صحة النظرية ، ساعده عليها تقدّم العلم الحديث .

ولكن الفرق بين أرسطو ورجال النشوء الحديث هو أن أرسطو وقف عند تصوّره أن التطوّر ليس إلا رقيا منطقيا ، ولم يدرك أنه حقيقة واقعة تحدث على مر الزمن ، فأرسطو وداروِن سواء فى معرفة الفرق بين النظام العضوى الراقى والسافل ، ولكن أرسطو وقف عند هذا الحدّ ولم يعلم أن هذا الكائن السافل سينقلب مع كر الأعوام كائنا راقيا بالفعل .

ولا يقتصر الخلاف بين أرسطو والمحدثين على هـذا الفرق ، بل هما يختلفان فيما هو أهم من هذا ، فأرسطو قد تغلغل فى فلسفة التطوّر أكثر مما فعل العـلم الحديث ، بل إن شئت فقل إن العلم الحديث ليس لتطوّره فلسـفة على الإطلاق . لأننا حين نقول إن هذا الكائن أرقى من ذلك يجب أن نستند على أساس عقلى فى التفرقة بين الكائنين من حيث الرقى والانحطاط ، فعلى هذا العماد يتوقف ما اذا كان الكون يخبط فى سيره خبط عشواء ، أو هو كون يسير وفق نظام وخطة مدبرة نحو غرض معـلوم . أما نظرية سبنسر فلا تتضمن معنى التقدّم ، بل هى تكاد تقف عند مجرّد التقرير بأن كائنا يتغير فيصبح كائنا آخر ، والتغير لا يلازمه التقدّم حتما ، فقد يتغير الشيء الى شيء يساويه علوا أو دونه فى المرتبة .

ولا يمكننا أن نفهم الكون إلا اذا أثبتنا أنه يتطوّر ولا يقتصر على التغير من حالة الى حالة أخرى كائنة ما كانت ، والتطوّر يقتضى أساسا عقليا تقوم عليه العقيدة بأن بعض الكائنات أرقى من بعض ، فلماذا يكون الإنسان أعلى مرتبة من الحصان ، أو الحصان أعلى من حيوان الإسفنج ؟ اذا أجبت على هذا السؤال فقد حصلت على فلسـفة التطوّر . أما اذا وجهت السـؤال الى رجل الشارع فسيجيبك على الفور بأن الإنسان أرقى من الحصان لأنه لا يأكل الكلأ فحسب ، بل هو كائن مفكر له حظوظ وافرة من العلم والدّين

والفن والأخلاق ، ولكن سله لماذا تكون هـذه الحالات أرقى من أكل الكلأ ، فلن تظفر منه بجواب... انتقل من رجل الشارع الى الفيلسوف الحديث ، الى سبنسر ، وسله يجبك بأن الإنسان أرقى من الحصان لأنه أشـد تركبا فى نظامه العضوى ، ولكن لِمَ يكون هذا دليلا على الرقى ؟ هنا يقف العلم صامتا لا يحير جوابا ، لا بل هو يخرج من الصمت بما هو شر من الصمت فيقول : «ليس فى حقيقة الأمر رقى وانحطاط ، وإنما هى ألفاظ أطلقها الإنسان ليدل بها على المقارنة بين الكائنات من حيث تركيبها العضوى ، هى طريقة بشرية للتفكير ليس غير، فنحن نقيس الرقى بمقياسنا ، فما كان قريبا منا شبيها بنا كان فى رأينا أعلى مرتبة مما هو بعيد عنا مباين لنا فى كل نظامه وتركيبه ، أما وجهة النظر المجرّد فلا تفرق بين كائن وكائن» . ولو سلمنا مع العلم الحديث بهذا لانتهينا الى نتيجته المنطقية ، وهى أن الكون ليس له هدف يرمى إليه ، وليس ثمت عقل يسير على مقتضاه ، بل هو يسير كما شاءت له المصادفة ، وإن كان هـذا هكذا فلا فلسفة بل ولا أخلاقية ، لأننا لو أنكرنا الرقى والانحطاط بين الكائنات فلا مفر لنا من إنكار الفرق بين الخير والشر ، وحينئذ لأن تكون سفاكا أو قديسا سواء .

لنترك سبنسر إذن ، ولنستدبر الزمن فنلق على أرسطو هـذا السؤال : لماذا يكون العلو فى النظام العضوى معناه الرقى ؟ إنه

يجيب بأنه لغط فى القول أن نردّد هذه الألفاظ : انحطاط ورقى، أعلى وأسفل، ما لم يكن لدينا غرض ننسب اليه الأشياء فنحكم عليها بالنسبة اليه صعودا أو هبوطا ، إذ لا معنى للتقدّم إلا أن يكون تقدّما نحو غاية معلومة ، فلو سار جسم فى خط مستقيم فى فضاء لا نهائى فمن الخطأ أن نسمى هذه الحركة تقدّما، لأنه لا فرق بين أن يكون الجسم المتحرك عند هذه النقطة أو بعدها بفرسخ أو فرسخين ، لأنه لن يكون فى هذا الوضع الجديد أقرب الى شيء منه وهو فى مكانه الأوّل. أما إن كان ذلك الجسم لغايته نقطة معينة فعندئذ يصح وصفه بالتقدّم أو التأخر، لأنه كلما سار شوطا كان أقرب الى غرضه المقصود أو أبعد .

وبناء على ذلك يجب أن تكون فلسفة التطوّر غائية ، تعترف بأن العالم يسير نحو غاية منشودة، لأنه لو لم يكن كذلك لما أمكننا أن نصفه بالبعد أو القرب من الغرض؛ وبعبارة أخرى لانستطيع أن نحكم عليه بالرقى أو الانحطاط . فما هو هذا الغرض؟ يجيب أرسطو بأنه : تحقيق العقل، فقد كان الكائن الأول عقلا خالدا ولكنه لم يتمتع بالوجود الحقيق الفعلى ، فأخذ يمثل نفسه فى النبات ثم فى الحيوان، ثم حقق وجوده فى الانسان ، وسيظل يرقى فى الانسان حتى يصل الى وجود خالص من كل شائبة ، وعندئذ يكون الكمال المنشود، ولكن كيف بالعالم إذا وصل الى

هذه المرتبة؟ أيصاب بالجمود فلا يسير؟ إنه لن يصل يوما الى ذلك الكمال، وسيظل دوما يقصد إليه دون أن يبلغه .

وإذن فمقياس الرقى والانحطاط هو مقدار ما يتمتع به الكائن من عقل، ولا يجوز لمعترض أن يسأل : لماذا يكون العقل علامة على الرقى؛ لأن كلمة «لماذا» معناها أن العقل يريد سببا عقليا ، ومن التناقض الظاهر أن يسأل العقل عن سبب معقوليته، فسؤالك لماذا كانت الحياة العقلية أرقى كسؤالك لماذا كان العقل عاقلا ، وهو سؤال ظاهر السخافة .

وفى تعاليم أرسطو ما يشعر بمذهب الحلول، وهو المذهب القائل بأن الله حالّ فى كل شىء ، وأن كل شىء مظهر له، فان فلسفة أرسطو تقول : إن كل شىء فى العالم يسعى لتحقيق العقل وله حظ منه، والعقل الكامل هو الله، وإن اختلفت الأشياء فى مقدار حظها منه .

رأيه فى الأخلاق

يختلف أرسطو عن أفلاطون فى الأخلاق فى أن تعاليم أفلاطون تجاوزت ما فى قدرة الانسان وتوغلت فى الروحانيات والمثل العليا، على حين ان أرسطو لمس الحقائق وبنى عليها تعاليمه الأخلاقية العملية . بحث أرسطو فى « ما هو الخير » كما بحث

أفلاطون، ولكن أفلاطون كان يحتقر عالم الحس وما فيه، فكان فى إجابته ينظر الى عالم فوق عالم الحس؛ أما أرسطو وهو المحب للحقيقة والواقع؛ فقد أجاب بما فى استطاعة جمهور الناس أن يصل إليه .

أوّل ما يعرض للباحث فى الأخلاق البحث عن غاية الغايات، فالناس يعملون لغاية، وقد تكون هذه الغاية وسيلة لغاية أخرى وهكذا؛ ولكن يجب أن تكون فى النهاية غاية أخيرة ليست وسيلة لشىء هى التى تسمى غاية الغايات — يقول إن هذه الغاية الأخيرة محل اتفاق بين الناس وهى السعادة، فكل ما يحث الناس عنه وكل باعث لهم على العمل وما يتطلبونه لذاته لا لشىء آخر وراءه، هو السعادة — ولكن الناس جميعا على اختلاف طبقاتهم يختلفون فى مفهوم السعادة، سواء منهم الفلاسفة والعامة، فبينا يرى بعضهم السعادة فى حياة اللذة، اذا بآخرين يرون السعادة فى الهرب من اللذة، وكل يرسم للسعادة فى الحياة صورة تخالف ما يرسمه الآخر؛ ولكن لم يحدّثنا أرسطو عن طبيعة السعادة ولم يشرحها شرحا وافيا يبين الغرض منها .

غير أنه قال — بناء على تعاليمه السابقة — اذا رأينا أن كل شىء فى الوجود له وظيفة وله غاية يسعى بطبيعته للسير إليها فالخير

أرسطوليست — كما قال — حصرا للفضائل، وإنما ذكرها للتمثيل، وقد مثل لرأيه فى نظرية الأوساط بالشجاعة فقال : إنهـا وسط بين الجبن والتهور، والكرم وسط بين البخل والاسراف الخ .

ولم يطبق هـذه النظرية على العدل، فلم يبين أية رذيلتين هو وسط بينهما، لأنها فى نظره على ما يظهر فضيلة الدولة أكثر منها فضيلة الفرد، حتى يظن بعضهم أن الكتابة عليها فى كتاب الأخلاق لأرسطو جاء من خطأ الوضع — ويقول إن العدل نوعان : عدل موزع، وعدل مصحح، فالعدل الموزع يظهر فى إعطاء المكافآت والمنح حسب مؤهلات الأفراد، والعدل المصحح يظهر فى العقوبة فإنه اذا أخذ إنسان فائدة أو منفعة أو لذة لا يستحقها حصـل اختلال فى الوجود، ويجب أن يصحح بأن يوقع عليه ألم أو ضرر يتعادل مع ما حصل ممـا ليس له حق فيه .

كان أرسطو يقول بحرية الإرادة ، وعاب على سقراط رأيه فى الفضيلة لأنه يستلزم الجبر، فعند سقراط أن التفكير الصحيح يستتبع حتما العمل الصالح، وهذا معناه أن ليس له إرادة فى اختيار الخير والشر لأن الانسـان الذى يفكر صحيحا لا يفعل الخير اختيارا بل جبرا، وعلى العكس من ذلك أرسطو فهو يرى أن الانسان مخـير بين أن يعمل الخير والشر وقادر على فعـل كل منهما، ولم

للانسان ليس فى لذة حواسه فقط، لأن الاحساس وحده وظيفة الحيوان لا الانسان — أما وظيفة الانسان التى امتاز بها فالعقل، فعمل العقل هو الخير بالنسبة للانسان، والأخلاقية إنما هى فى الحياة العقلية، وسيتضح ذلك مما يلى .

ليس الانسان حيوانا ذا عقلية فقط ، بل لما كان الجنس الراقى فيه ما فى السافل وزيادة ، ففيه الملكات التى فى النبات والحيوان فهو يتغذى كالنبات ويحس كالحيوان، والتغذى والحس طبيعة فيه ، فيجب أن تكون الفضيلة نوعين : نوعا راقيا يوجد فى حياة العقل والتفكير والفلسفة ، ونوعا آخر وهو ما يتعلق بالتغذى والحس ؛ والفضيلة فى هذا النوع الأخير أن تخضع الشهوات ورغبات الحس لحكم العقل — وإنما كان النوع الأول أرقى لسببين : الأول أنه فضيلة العقل، وبالعقل صار الانسان انسانا، والثانى : أنه فضيلة فيها تشبه بالله، إذ حياة الله هى حياة الفكر الخالص .

والسعادة تتكون من النوعين معا، ولم ينكر أرسطو ما للظروف الخارجية من تأثير كبير فى السعادة، فالفقر والمرض وسوء الحظ تعوق الانسان عن أن يصل الى السعادة، وأضدادها وسائل للسعادة لا السعادة نفسها ، فالغنى والصداقة والصحة ليست السعادة

ولكنها وسائل لها ، وأعنى بذلك أنه بهذه الأمور تكون السعادة قريبة المتناول، وبدونها يصعب الوصول اليها ، وهذه الأشياء قيمتها فى ذلك فقط .

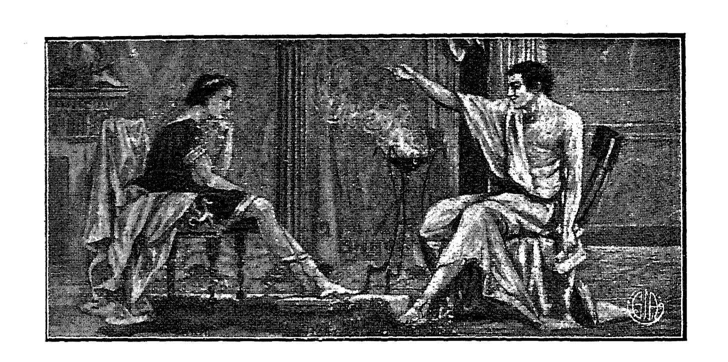
لم يتكلم أرسطو طويلا وبالتفصيل عن النوع الراقى من الفضيلة ، وفى قوله عن النوع الثانى خطأ سقراط فى فهمه أن الفضيلة فى المعرفة، وأن المعرفة كافية وحدها فى السير فى طريق الحق، وأن الانسان اذا فكر تفكيرا مستقيما عمل عملا مستقيما، وقال إن سقراط نسى عامل الشهوة فى الانسان ، فقد يفكر جيدا ويرشده فكره الى الصواب، ولكن تتغلب عليه شهوته فتغويه ، ويقول أرسطو إن وسيلة غلبة العقل المران ، فبالمران على ضبط النفس وتحكيم العقل والتزام أوامره يمكن ترويض الشهوة وتذليلها فكلما طال وضع الشهوة تحت نير العقل اعتادت ذلك ، ولهذا علق أهمية كبرى على العادة، وقال إن تعويد الانسان العادات الطيبة هو السبيل الوحيد لتكوين الانسان الطيب .

وإذا كانت الفضيلة فى حكم العقل للشهوة كان لابد فى الفضيلة من العنصرين معا، فيجب أن تكون شهوة وأن يكون عقل يحكمها ، فالزهاد الذين يريدون أن يستأصلوا الشهوة من أساسها مخطئون إذ ينسون أن الشهوة عنصر فى الانسان واستئصالها هدم

لعنصر من مكوناته . وبتعبير أرسطو إن الشهوة مادة الفضـيلة والعقل صورتها، فبهدم الشهوة انهدمت المـادة، ولا تقوم الصورة بلا مادة، فهناك نوعان من الغلو فاسـدان : محاربة الشهوة حتى تموت، وإطاعتها حتى تغلب العقل، والفضيلة فى الوسط، وهو الاعتدال، ونشأ من هذا نظريته المعروفة بنظرية الأوساط أى أن كل فضيلة وسط بين رذيلتين .

ولكن كيف أعرف هـذا الوسط ؟ ما المقياس ؟ من الذى يحكم؟ إن الإجابة على هذه الأسئلة عسيرة، فليست المسألة مسألة خط مرسـوم أقيسه لمعرفة وسطه، وليست هناك قاعدة واضحة أستطيع بها أن أعرف ذلك، والحكم فيهـا يتوقف على الظروف المحيطة بالشخص وعلى الشخص نفسه، فما هو نقطة الوسط فى حالة ليس كذلك فى حالة أخرى، وما هو اعتدال لانسان إسراف لجاره وهكذا، فيجب أن يترك الأمر لتقدير الشخص بعد أن يمرن على صحة النظر لمعرفة الوسط .

ولم يعبأ أرســطو كثيرا بحصر الفضائل وتعـدادها كما فعل أفلاطون، بل رأى أن الحيـاة أكثر تركبا من أن ينحى فيها هذا المنحى، والفضيلة تختلف باختلاف ظروف الحياة، فهناك فضائل بقـدر ما يحيط بالانسان من ظروف، وقائمة الفضائل التى ذكرها



أرسطو مع أحد تلاميذه فى أثينا

يتعرّض أرسطو الى بيان المشاكل التى تعترض نظرية حرية الإرادة والتى هى مثار الجدل الشديد بين الفلاسفة المحدثين .

رأيه فى الدولة

ليس علم السياسة فى نظر أرسطو منفصلا عن علم الأخلاق، بل هو يرى أن الأول قسم من الثانى؛ فعلم الأخلاق إما أن يبحث فى أخلاقية الأفراد أو فى أخلاقية الجماعات ، والثانى هو المسمى عادة بالسياسة . وهناك سبب آخر للاتصال بين القسمين ، وهو أن أخلاقيـة الفرد لا تجد غايتها إلا فى الدولة، وبعبارة أخرى فى المعيشة الاجتماعية، ولا يمكن أن يصل الفرد الى غايته بدونها .

وقد وافق أرسطو أفلاطون فى أن الغرض من الدولة إسعاد أفراد الشعب، وبدونها لا يمكن أن يسعدوا، لأن الانسان حيوان سياسى بالطبع، ويعنى من قوله « بالطبع » ما تقدمت الإشارة إليه من أن الدولة غاية محتمة له، وجزء أساسى من وظائفه، ويرى أن الدولة صورة والفرد هيولى ، وأن وظيفة الدولة تربية الأفراد على الفضيلة وتهيئة الأسباب لهم ليكونوا فاضلين، وبدون ذلك لا يكون الانسان إنسانا إنما يكون وحشا ضاريا .

يرى أرسطو أن أصل الدولة يرجع إلى الأسرة، فأول كل شىء كان الفرد ، ثم أخذ الفرد يبحث عن رفيق فى الحياة فكانت

الأسرة (والأسرة فى نظره تشمل الرقيق ، لأن أرسطو كأفلاطون لم يرعيبا فى نظام الرق) ، ومن مجموعة أسر تكونت القرية ثم المدينة ، ومن مجموعة قرى ومدن كانت الدولة .

هذا هو الأصل التاريخى للدولة ، ولكن أهم من أصلها التاريخى فى نظر أرسطو أن الأسرة وإن سبقت الدولة فى التاريخ فالدولة سبقت الفرد والأسرة فى الفكر ، لأن الدولة هى الغاية ، والغاية تسبق الوسائل فى الفكر كما تقدم ، فالدولة من حيث هى صورة سابقة على الأسرة من حيث هى هيولى ، وإذ كانت الأشياء تشرح بغاياتها فالأسرة تشرح بالدولة لا العكس .

وليست الدولة مجموعة من الأسر تكوم كما يكوم الرمل بل هى جسم عضوى ، وليست علاقة الجزء بالجزء علاقة آلية (ميكانيكية) بل هى علاقة عضوية ، فالدولة لها حياة خاصة ، وأعضاؤها لها حياة كذلك ، وحياة هذه الأعضاء داخلة ضمن الحياة العليا وهى حياة الدولة ، وإذ كان الفارق بين الجسم العضوى واللاعضوى أن الأول له غاية فى نفسه ، والثانى له غاية خارجة عنه كانت الدولة لها غاية فى نفسها ، والفرد كذلك له غاية فى نفسه ، وأن غاية الدولة تتضمن غاية الفرد ؛ وبعبارة أوضح كل من الدولة والفرد له غاية وكل له حياة وكل له حقوق ، ومن

ثم كان هناك نظران يعـدهما أرسـطو غير صائبين : الأول الرأى الذى يقول بحياة الأفراد وينكر حياة الدولة ، وبعبارة أخرى يقول بأن للفرد غاية فى نفسه ولا يقول بأن للدولة حياة مستقلة . والرأى الثـانى من يعكس هذا ويقول بحياة الدولة حياة حقـة ، وينكر حقيقـة حياة الأعضاء ، فالذين يرون أن الدولة ليست إلا أفرادا مكدسـة ، وأن الدولة ليس لهـا غاية إلا حماية الأفـراد وإسـعادهم وليس لهـا وجود مستقل ولا غاية مستقلة ، هؤلاء يمثـلون الرأى الأول الخـاطئ . وهؤلاء يخضعون الدولة لمصلحة الفرد، وينظرون إليها كأنها وسـيلة فقط لحماية أرواح الأفـراد وملكهم ، لاغرض لهـا فى نفسها وإنما غرضها خدمة الأفراد، فهذا النظر لا يقر بأن للدولة حياة ولا بأنها جسم عضوى ، وكأن أرسطو بهذا يفند نظرية «العقد الاجتماعى» التى ذاعت فى القرن الثامن عشر، كما يرد على النظر الحديث القائل بأن الدولة ليس لها من وظيفة إلا أن تضمن أن حرية الفـرد لا يحد منهـا إلا حق الأفراد الآخرين فى أن يتمتعوا بمثـل حريته ، ويمثل الرأى الآخر الخاطئ ما ذهب إليـه أفلاطون من إنكاره حياة الأعضاء ، فهو يرى أن الأعضاء لا شىء ، وأن الدولة هى كل شىء، ومن أجل ذلك يضحى بالفرد للدولة ، ويرى أنه لايعيش إلا لمصلحتها وليس للفرد غاية فى نفسـه ، يرى أفلاطون أن الدولة وحدة متجانسة

الأجزاء ليس لأجزائها حياة مستقلة ، ولكن أرسطو يرى أن حياة الدولة حياة جسم عضوى فهو وحدة وأجزاؤه مرتبط بعضها ببعض ولكنها غير متجانسة ، ولكل جزء حياته الخاصة ، وكما أخطأ أفلاطون فى نظره إلى الفرد كذلك أخطأ فى نظره إلى الأسرة . فأرسطو يرى أن الأسرة كالفرد جزء حقيقى من الكل الاجتماعى وهو الدولة ، وهو جسم عضوى فى جسم عضوى وله غاية فى نفسه وله حقوق خاصة ، أما أفلاطون فيرى أن يلغى نظام الأسرة لمصلحة الدولة بالاشتراكية فى النساء وبتربية الأولاد فى المربى العام ، فقضى بذلك على الأسرة التى هى جزء لابدّ منه للدولة فى نظر أرسطو .

لم يحصر أرسطو أقسام الدولة حصرا تاما ، لأنه رأى أن أشكال الحكومة تختلف باختلاف البيئة والزمان ، ولكنه قسمها أقساما على سبيل المثال لا الحصر ؛ فقال إن هناك ستة نماذج للحكومة ، منها ثلاثة جيدة وثلاثة رديئة ، ورداءة الرديئة أتت من أن فيها نوع إفساد للجيدة ، وهذه الستة هى :

(١) حكومة الفرد ، وهى حكم فرد للأمة بحكم أنه متفوّق عليها فى عقله وحكمته ، فهو لذلك يحكمها طبيعيا فاذا فسد هذا نشأت :

(٢) حكومة الاستبداد ، وهى أن يحكم الفرد لكن لا لكفايته وحكمته بل لقوّته .

(٣) والحكومة الأرستقراطية، وهى أن تحكم الأمة الأقلية العاقلة أو الأقلية الممتازة بكفايتها فاذا فسد هذا نشأت :

(٤) الحكومة الأوليجاركية ، وهى أن تحكم الأقلية الغنية أو الأقلية القوية .

(٥) الحكومة الجمهورية ، وهى أن يكون أفراد الأمة متساويين فى الكفاية ليس فيها فرد أو طبقة ممتازة، فيشترك الأفراد كلهم أو أغلبهم فى الحكم، فاذا فسدت نشأت عنها :

(٦) الحكومة الديمقراطية، وهى وإن كان الحكم فيها فى يد الأغلبية، فأهم مميزاتها أن الحكم فيها فى يد الفقراء .

لم يعين أرسطو — كما عين أفلاطون — المثل الأعلى للدولة، فأرسطو يقول ليس هناك شكل خاص هو فى نفسه خير الأشكال، فكل شكل يعتمد على ما يحيط به من ظروف، فقد يكون شكل حسنا لأمة فى عصر على حين أنه سيئ فى عصر آخر وأمة أخرى ، ولذلك لم يعن برسم المثل الأعلى للدولة، أو كما نقول : "المدينة الفاضلة" ولكن من هذه الحكومات الثلاث الجيدة فضل أرسطو حكومة الفرد، فحكم الفرد الحكيم العادل خير أنواع الحكم عنده ولكنه عدّ ذلك متعذرا أو على الأقل متعسرا، فقل أن يوجد هذا الانسان الكامل ، ونرى هذا النوع موجودا بين الأمم

المبتدية في طورها الأول، فنرى في الجماعة فردا يفوق الباقين في أخلاقه وصفاته فيحكمهم ؛ ويلي هذا النوع من الحكومة الحكومة الأرستقراطية ودونها في نظر أرسطو الحكومة الجمهورية ويقول إنها كانت أنسب أنواع الحكومات للمدن اليونانية في بعض ظروفها ودرجة رقيها .

رأيه في الزواج ونظام التربية

يرى أرسطو أن المرأة بالنسبة للرجل كالعبد لسيده، أو كنسبة العامل باليد للمفكر، أو البربري للاغريقي ؛ فهي عبارة عن رجل ناقص التكوين لم يتم خلقه ؛ والذكر بحكم الطبيعة أسمى مرتبة من الأنثى ، فهو بالضرورة قوام عليها ، له أن يحكم وعليها أن تطيع ، ذلك لأنها ضعيفة الإرادة، ولذا فهي عاجزة عن أن تستقل في خلقها دون أن تعتمد على مرشد يهديها سواء السبيل ، وتكون المرأة في خير حالاتها اذا ماقبعت في عقر دارها حيث الحياة هادئة ساكنة ، تاركة للرجل معترك الحياة الخارجية . ولقد خطأ أفلاطون حين سوى بين الرجل والمرأة في مدينته الفاضلة .

وينصح أرسطو للشاب بتأجيل زواجه حتى يبلغ سن السابعة والثلاثين ، وعندئذ يتزوج من فتاة لا تجاوز العشرين ، لكي يفقد الزوجان قوة التناسل وحدة العواطف في أسنان متقاربة

«فلو بقى الرجل قادرا على الإنسال بينما تكون المرأة عاجزة عن الحمل ، أو العكس ، لنشأ بين الزوجين عراك وخلاف ... ... ولما كانت مقدرة الرجل تمتد الى سن السبعين ، وتقف مقدرة المرأة عند سن الخمسين ، وجب أن يكون بدء اتصالهما ملائما لهذه النهايات ، واتصال الذكر بالأنثى وهما لا يزالان صغيرين خطر على ما ينتجان من أطفال . ويلاحظ فى كل أنواع الحيوان أن نسل الصغير يكون ضئيلا ناقص التكوين ، وغالبا يكون أناثا » . [السياسة]

ويحسن بناء على ذلك ألا يترك أمر الزواج لأهواء الشبان تلعب به كيف شاءت لهم عواطفهم ، بل يجب أن يوضع تحت إشراف الدولة لكى تحدد سن الزواج لكل من الجنسين ولتضمن سلامة النسل من جهة ، وتضبط عدد السكان من جهة أخرى ، فلو ازداد السكان زيادة كبيرة ، فسيضطر الآباء إما الى قتل الأبناء بعد ولادتهم ، أو الى إجهاض الأجنة قبل وضعها « وإن كان لابد من الإجهاض فليكن قبل أن تدب فى الجنين الحياة والحس » . [السياسة]

ويجب أن يكون عدد سكان الدولة ملائما لثروتها وشتى ظروفها « فان قل السكان قلة كبيرة لم تستطع الدولة أن تكتفى نفسها بنفسها ، وإن كثر السكان كثرة عظيمة ... تنقلب الدولة الى أمة ، وكثيرا ما تكون عاجزة عن اتخاذ حكومة دستورية » . [السياسة]

أما التربية فيجب أن يوضع زمامها فى يد الدول لكى تشكلها حسب ما يقتضيه نوع الحكومة القائمة، فينشأ الطلاب على طاعة القانون وإلا استحال قيام الدولة ، ومن لم يدرب على الطاعة لم يستطع أن يكون بعد قائدا له الأمر، هذا وستعمل الدولة لتنشئة الأفراد على حب الجماعة، وعلى أن خير حرية هى ما قيدها القانون « فالانسان اذا ما كمل صار أرقى أنواع الحيوان ، وهو شرها اذا انفرد عن الجماعة وانعزل » ، ولقد نشأت الجماعة وتطوّرت لما للانسان من مقدرة على التخاطب والتفاهم، ثم كانت الجماعة عاملا شاحذا للذكاء ، ثم كان الذكاء سببا للنظام، ثم كان النظام أساسا للمدنية ؛ ففى الدولة المنظمة يستطيع الفرد أن يسلك ألف طريق إذا أراد سموّا وارتفاعا ، أما اذا انسلخ عن الجماعة وعاش منعزلا فلا سبيل الى الرقى ، « وإذا عشت منفردا فإما أن تكون حيوانا أو إلهـا » . [السياسة]

وهنا يضيف نيتشه، الذى أخذ فلسفته السياسية عن أرسطو هذه العبارة : « وإما أن تكونهما معا — أى أن تكون فيلسوفا » وهو يرى أن تشرف الدولة على التربيـة وأن تتدرّج بها تبعا لتطور الانسان ، فتبدأ بالتربيـة البدنية ، ثم بتربيـة النفس غير العاقلة وهـذه هى التربية الخلقية ، ثم بتربية النفس العاقلة وهى التربية الفكرية .

رأى أرسطو فى الفن

يمتاز أرســطو عن أفلاطون بأن آراءه فى الفن أنظم وأكثر التئاما ، وتنحصر أفكاره فى الفن فى موضوعين :

(١) آراؤه فى الطبيعة وأهمية الفن على العموم .

(٢) آراؤه التفصيلية فى تطبيق نظرياته فى الفن على الشعر

يتميز الفن عن الأخلاق بأن الأخلاق تتعلق بالأعمال وما تصدر عنه الأعمال من باعث وغرض وشعور ونحو ذلك . أما الفن فلا يهتم إلا بما ينتجه الفنان ، كذلك يتميز الفن عن عمل الطبيعة بأن الطبيعة تنتج أمثالها ، فالنبات يخرج نباتا ، والحيوان ينتج حيوانا مثله ؛ أما الفنان فقـد ينتج شيئا آخر يخالفه فينتج شعرا ، وينتج صورة ، وينتج تمثالا .

للفن نوعان : فهو إما أن يكمل الطبيعة وإما أن يخلق جديدا ، فمن النوع الأول مثلا فن التطبيب ، فاذا قصرت الطبيعة فى منح الصحة للبدن جاء الطبيب يساعد الطبيعة بفنه ويكمل مابدأت به . ومن النوع الثانى ما نسميه اليوم بالفنون الجميلة ، من تصوير وموسيقى وشعر ؛ هذا النوع الثانى وإن سماه أرسطو مقلدا للطبيعة فهو — فى نظره — لا يقلد الأفراد والجزئيات بل يقلد الشىء الكلى فى فرد ، ومعنى هذا أنه إذا صـوّر إنسانا فهو لا يصوّر فردا يراه

وإنما يصوّر فيه المثل الأعلى للانسان أو الفرد الكامل منه ، فهو يلقى على الصورة نفحة مما يتصوّره من الكمال؛ فالانسان العادى ينظر الى الفرد من الناس كانه فرد ، أما الفنان فيرى الانسانية فى الفرد ، فيلقى على الصورة شيئا من هـذا النظر العالى ، وتكون وظيفته أن يعرض ما يتصوّره من الإنسانية فيما يصوّر .

ومن ثم كان الشعر أقرب الى الحق ، وإن شئت فقل الى الفلسفة من التاريخ ، لأن التاريخ يبحث فى الجزئيات من حيث هى جزئيات ويخبرنا بما كان ، ويوصل إلينا معرفة ما حدث وانقضى ، ويهتم بتكرار حوادث لا معنى لها ؛ أما الفن — ومنه الشعر — فيتعلق بروح هـذه الحوادث الذى لا يفنى ، وبالحقيقة التى ليس ما يعرض من الحوادث إلا مظهرا لها — فإذا نحن رتبنا الفلسفة والتاريخ والفن حسب أهميتها كانت الفلسفة فى المرتبة الأولى ، لأنها تبحث فى الشيء الكلى من حيث هو كلى ، ثم يليها الفن لأن غرضه هو الشيء الكلى متحققا فى جزئى ، ثم التاريخ لأنه يبحث فى جزئى من حيث هو جزئى — وإذ كان لكل شيء وظيفة لا يصح أن يعدوها وجب على الفن ألا ينافس الفلسفة فيجب أن لا يتعرّض للكلى المجرد ، ولا يصح للشاعر أن يصوغ شعره من الأفكار المجرّدة ، إنما يصوغه من الجزئيات

ويفيض عليها من الكمايات ، ومن ثم نقد إمبذقليس لأنه عبر عن فلسفته بالشعر، وبعبارة أخرى فنن فلسفته وهذا مالا يجوز.

بحث أرسطو فى الشعر واهتم بالشعر التمثيلى، وقسم هذا الشعر التمثيلى الى قسمين : المأساة (Tragedy) والمهزلة (Comedy) . ويقول إن المأساة تصور أنبل نماذج الناس ، والمهزلة تصور أحطها ،ومعنى هذا عنده أن بطل المأساة يجب أن يكون ذا شخصية كبيرة ، وأن يظهر بمظهر لائق محترم . أما الوضيع والحقير فلا يصلح أن يكون بطلها — وعلى العكس من ذلك بطل المهزلة ، فيجب أن يمثل مخلوقا حقيرا تافها سخيفا حتى يستثير منا الضحك؛ كذلك المأساة تستثير الرحمة والشفقة ، فتستخرج منا أنبل العواطف ، أما ما يحملنا على الضحك والهزؤ فليس يحرك منا جانب العواطف الشريفة .

نظرة فى فلسفة أرسطو

لن يطول بنا موقف النقد لأرسطو كما حدث عند أفلاطون وذلك لسببين : الأول أنه كان أقل تعرضا للخطأ منه ، والثانى أن أهم ما يؤخذ على فلسفته ردها الكون إلى عنصرين أولين ، شأنه فى هذه الثنائية شأن أستاذه . ولما كنا قد نقدنا هذه الناحية فى أفلاطون فحسبنا الآن إشارة سريعة عجلى، فليست فلسفة

أرسطو فى أساسها إلا الفلسفة الافلاطونية أزيل منها كثير مما كان يشوبها من مواضع الضعف ومواطن الزلل .

لقد كان أفلاطون بحق واضع الأساس للفلسفة المثالية (Idealism) ، ولكنه لم يستطع أن يهذبها حتى تصح وتستقيم ، فتركها لخلفه إرثا مثقلا بالأخطاء . انظر الى الروح كيف رآها شيئا يقحم فى البدن إقحاما ثم ينتزع منه آخر الأمر انتزاعا ، كأنما هى مادة تدفع فى مادة دفعا آليا ، فذلك منه رأى لم ينضجه طول البحث . ثم انظر فوق ذلك إلى خلطه العجيب بين الحقيقة المجردة وبين الوجود الواقع ، وكيف ذهب إلى أن للفكرة الكلية التى يصل اليها الذهن وجودا فعليا فى الخارج ، فبذلك نزل بالكلى الى مرتبة الجزئى ، تلك بعض الأخطاء التى شوّه بها أفلاطون فلسفته المثالية . فكان حتما على أرسطو أن يخلص نظرية المثل مما علق بها من شوائب ، وأن يجلوها ويزيل ما غشاها به صاحبها من غبار .

أقام أرسطو فلسفته على أساس من أفلاطون ، فقد اتفق معه بادئ الامر على أن الحقيقة النهائية التى صدر عنها الوجود بأسره هى الفكر ، أو بلفظ آخر الكلى ، أو بكلمة ثالثة المثال ، أو بعبارة رابعة الصورة أو ماشئت فسمه . اتفق معه على هذا الأساس ولكنه اختلف معه فيما أقامه عليه من بناء ، فقد ذهب

أفلاطون إلى أن الصورة العقلية الكلية التى يرسمها الانسان فى ذهنه للأشياء إنما هى صورة لها مقابل موجود فعلا فى عالم خاص هو عالم المثـل، ولذا كان — فى رأيه — يسيرا على الروح الهائمة أن تشهد تلك المثل، فنقد أرسطو هذا الرأى من أستاذه، لأنه رأى فى ذلك نزولا بالفكر الى منزلة الأشياء الجزئية المحسوسة، مما ينبغى أن يكون للصورة الذهنية مقابل فى الخارج كما هى الحال فى الصور التى تنقلها إلينا الحواس. وهذب أرسطو من هذا الرأى فقال إنه على الرغم من أن الإدراك الكلى هو الحقيقة، إلا أنه ليس له وجود مستقل فى عالم خاص به، بل إن وجوده محصور فى هذا العـالم الذى نعيش فيـه، وليست الادراكات الكلية إلا صور الأشياء الجزئية . وبهذا تفوق أرسطو على سلفه تفوقا بعيـدا، وخطا بالفلسفة مرحلة فسيحة حتى بلغ بها أبعد حد عرفه الفكر اليـــونانى.

ولم يكن فضـل أرسطو على الفلسفة مقصـورا على ما ذكرنا من تهذيب المذهب المثالى، ولكنه أنتج فوق ذلك فلسفة للتطور لم يشهد التاريخ لهـا ضريبا حتى اليوم، إذا استثنينا "هجل"، بل إن هجل حين أخرج للعالم مذهبه فى التطور إنما كان يتأثر أرسطو فى خطاه، ولعل هذا الجانب من فلسفته أقوم ما أضاف الى ثروة الفكر، على الرغم من أنه قد استعار أساس البحث من أسلافه،

فما نحسبك قد أنسيت مشكلة الصيرورة أو التحوّل ، وكيف كانت للفكر اليونانى محاولات فى هذا منذ أقدم العصور . فذلك هرقليطس ومن جاء بعده من فلاسفة بذلوا جهداً كبيراً لعلهم يدركون كيف أمكن لهذا التحوّل الطارئ على الأشياء أن يكون ، فباءوا آخر الأمر بالإفلاس ؛ على أن هذا الذى قد فشلوا فيه لم يكن من المشكلة إلا أتفه جوانبها ، وإنما الأمر كل الأمر هو معنى التحوّل ، والغاية التى تقصد إليها هذه الصيرورة الدائمة الدائبة بين الأشياء . فليس ما نرى فى العالم من تحوّل وتغير ضربا من العبث لا يقصد الى غاية معلومة كما ذهب أولئك الفلاسفة القدامى ، ولكنه ارتقاء بالأشياء من الأسفل الى الأعلى . فيستحيل أن تكون هذه الأحداث المتعاقبة فى الكون كما زعم القدماء " قصة يرويها مأفون ، تدوى بالصوت وتضطرب بالحركة ولا تدل على شيء " بل لا بدّ أن يكون أمامها غاية ؛ لهذا لم يقنع أرسطو بالبحث فى إمكان الصيرورة فحسب ، بل أخذ يقيم البرهان على أن لهذا التحوّل الدائب قصداً ومعنى ، فليس يخبط فى سيره خبط عشواء إنما يسير نحو غاية معلومة يعرف السبيل إليها ، أما الغاية فلا شك فى أنها عقلية ، وأما سبيلها فهو ارتقاء عقلى منظم ينتقل بالعالم مرحلة بعد مرحلة .

تلك كانت فلسفة أرسطو ، وهى على الرغم من أنها أبلغ

ما وصلت اليه الحقيقة فى التعبير عن نفسها فى العصور القديمة ، إلا أنها لا تخلو من الخطأ والنقص، وأى فلسفة تخلو منهما ؟ وها نحن أولاء نعمد الى مقياسنا ذى الحدّين ، الذى ذكرناه من قبل لنخبر به فلسفته ، ونرى هل وصلت بالفكر الى حدّ يجوز الركون اليه . وذلك المقياس هو أن نطرح هذين السؤالين : هل يمكن لمبدئه أن يفسر العالم؟ وهل يستطيع أن يفسر نفسه بنفسه؟

(١) لعل ما أدّى بفلسفة أفلاطون الى الفشل فى تفسير الكون هو تلك التثنية التى ذهب اليها ، بأن شطر الوجود الى حس وفكر، أو بعبارة أخرى الى مادة ومُثُل ، فتعذر عليه بعد ذلك أن يشتق هذا العالم من تلك المُثُل ، إذ زعم أنها مستقلة عن العالم تمام الاستقلال، فأوجد بذلك هوة سحيقة بين شطرى الوجود استحال عليه رتقها كما ذكرنا . فجاء أرسطو ولمس هذا النقص فى فلسفة أستاذه، فحاول أن يتداركه بالإصلاح ، وذلك بأن يمحو تلك الاثنينية من فلسفته محوا، فبدأ بإنكاره أن يكون الكلى والجزئى منفصلين ، وأن يكونا فى عالمين متباعدين، فلا يمكن أن يكون المثال شيئا هنا ، وأن تكون المادة شيئا غيره هناك ، بحيث يحتاجان الى قوة خارجية تدفعهما فتقرب بينهما وتدمجهما فى وحدة هى هذا العالم الذى نرى ، إنما الكلى والجزئى أى الصورة والمادة كل لا يتجزأ؛ هكذا عدل أرسطو من

رأى أفلاطون، فهل تراه وفق فى إزالة الاثنينية ومحوها كما أراد؟ لا نحسبه كذلك، فلا يكفى أن تجمع المادة إلى صورة بأية وسيلة من الوسائل ثم تزعم أنهما قد أصبحتا وحدة متصلة لا سبيل الى انفصالها مع اعترافك بأنهما حقيقتان نهائيتان مستقلة إحداهما عن الأخرى، لأنه إن كان مبدأ العالم المطلق هو الصورة لزم أن تكون المادة صادرة عن تلك الصورة، وأن يقوم الدليل على أن المادة ليست إلا مظهرا لها، إنه لا يكفى أن تدلل على أن الصورة تخلع على المادة شكلها وكفى، بل يجب أن تكون الصورة منشئة المادة وخالقتها، وأن يكون كل شيء فى الوجود قد صدر منها وفاض عنها ما دامت هى وحدها الحقيقة الأولى كما فرضنا. ولكن ها نحن أولاء نرى بين أيدينا عنصرين: صورة ومادة. فإما أن تكون المادة نشأت من الصورة أو لا تكون، فإن لم تكن تحتم ألا تكون الصورة وحدها هى الحقيقة النهائية للكون، بل تقف المادة معها كتفا إلى كتف عنصرا نهائيا أصليا، وبذلك يكون فى العالم كائنان كلاهما لا ينشأ عن أخيه، ولكنهما موجودان معا منذ الأزل. وما هذا من أرسطو إلا إقرار بالاثنينية لا ريب فيه، فهل عالج فلسفة أفلاطون كما أراد؟ كلا، إنه لم يستطع، ووقع فيما أراد أن ينجو منه، وإذن فقد بقيت مشكلة الوجود قائمة تنتظر الحل إذ لم يفسرها أرسطو.

(٢) هل يفسر مبـدأ الصورة نفسه ؟ الجواب هنا أيضا بالنفى ، لأنه لا يفسر نفسـه إلا إذا نهض الدليل القاطع على أنه مبدأ تمليه البداهـة ويحتمه العقل ، أو بعبارة أخرى يلزم وجوده بالضرورة . ولكنه ليس كذلك ، فهو بيان للأمر الواقع لا أكثر ولا أقـل ، فلا ندرى لمـاذا يجب أن يكون الواقع هكذا ، وألا يكون شيئا غير هـذا . إنه كان ينبغى لأرسطو إذا أراد أن يفسر هـذا بتعليل معقول أن يبرهن على أن كل ما فى العالم من صـور وحدة مرتبطة منظمة ، وأن بعضها ينشأ من بعض كما سبق لنـا القول فى نقد أفلاطون ، إنه كان ينبغى أن يشتق المثل مثالا من مثال حتى يردّها جميعا الى مثال أعلى يلزم وجوده بالضرورة ولا يحتاج الى تعليل . يقول أرسـطو ان التغذى هو صورة النبات والإحساس صورة الحيوان ، وإن التغذى يمرّ فى تطوره الى الإحساس ؛ وهو يقف عند حدّ هذا البيان لمـا هو واقع حادث فلا يعدوه الى التعليل ، لمـاذا يجب أن يتطوّر التغذى الى إحساس ؟ ولِمَ كان هذا التطوّر ضرورة منطقية ليس الى وقوعها من محيص ؟ فهو قد وصف التطوّر ثم تركه بغير تعليل .

إن أرسطو يزعم لنا أن العالم يسـير نحو غاية مقصودة ، هى تحقيق العقل لوجوده ، وأن هـذه الغاية قـد تحققت على وجه التقريب فى الانسان لأنه كائن عاقل ، وهذا قول معقول لا غبار

عليه، ولكن أليس معناه أن كل خطوة فى التطوّر — أعنى فى سير العالم — يجب أن تكون أعلى من التى قبلها لأنها تكون أدنى الى الغاية التى يتجه العالم نحوها فى سيره ؟ ولما كانت تلك الغاية هى تحقيق العقل لنفسه كان معنى قولنا إن كل خطوة أعلى من التى قبلها أنها أكثر منها عقلا ؛ ولكن كيف يكون الإحساس أكثر عقلا من التغذى؟ ولماذا لا يكون العكس صحيحا؟ هو يقول إن التغذى يتطوّر إلى إحساس، فلماذا لايجب أن يتطوّر الإحساس إلى تغذ؟ ما الذى يمنع أن ينعكس الوضع ؟ إن كل فلسفة للتطوّر مقضى عليها بالفشل إذا لم توضح لماذا تكون الصورة العليا عليا والسفلى سفلى ؛ فمثلا لماذا يجىء التغذى أوّلا باعتباره أسفل ثم يتلوه الإحساس ولا يكون العكس ؟ إن كنا لا ندرى سببا لاستحالة وقوع العكس فقد أفلست فلسفتنا فى التطوّر فى أهم أغراضها ، إذ معناه أننا لا ندرى فارقا حقيقيا يميز بين الأسفل والأعلى ، وعلى ذلك يكون الانتقال فى نظرنا مجرّد تغير وتحوّل من حالة إلى حالة، ولا يلزم أن يصحبه علو وارتقاء ما دام لا فرق بين أن تتحوّل (ا) إلى (ب) أو (ب) إلى (ا) فقد كان ينبغى إذن لأرسطو أن يقيم الدليل على أن الإحساس أرقى للعقل من حالة التغذى بأن يبين أن الإحساس نتيجة منطقية للتغذى ، ذلك لأن الترقى المنطقى هو الترقى العقلى بعينه، وقل مثل هذا فى سائر الصور جميعا .

إذن فلم يوفق أرسطو حين فرض الصورة أصلا للكون فى أن يبرهن على أنهـا ضرورة ، وعلى أن الصور الجزئية مشـتقة بعضها من بعض، فلا هى فسرت نفسها، ولا هى قدّمت للكون تعليلا مقبولا . ولكن إن عجزت فلسـفة أرسطو عن أن تقطع فى هذا الموضوع بقول فصل فقـد سارت فى سبيل ذلك شوطا بعيـــدا .

مقارنة بين أفلاطون وأرسطو

يقول بعضهم : " إنك اذا تحولت من فلسفة أفلاطون الى فلسفة أرسطو كنت كمن هبط من ذروة جبل الى أرض ذات مزارع وبساتين، تعهـدت زرعها وأشجـارها يد ماهرة، وأحيطت بسياج حصين " .

يعنون بذلك أن أفلاطون يحلق فى السماء ، أما أرسطو فيبحث فى الأرض ويلمس الواقع ، ويقسم القضايا التى تتعلق بكل علم تقسيما دقيقا . كان أرسطو تلميذا لأفلاطون — كما ذكرنا — ولكن فلسفته تختلف اختلافا كبيرا عن فلسفة أفلاطون ، لم يكن أرسطو شاعرا خياليا كأفلاطون، إنما كان يحب الحقائق الواقعية ويميل الى تنظيمها ووضع أسماء لها؛ لم يكن يهتم كثيرا بالنظريات الرياضية كما كانت تهتم مدرسـة أفلاطون، إنمـا همه فى حقائق

البيولوچيا (علم الحيــاة) وأشباهها ، يرى أن طريق المعرفة يجب أن يبدأ بالحقائق الواضحة ثم يتدرج منه الى ما فوقه .

كان أفلاطون يرى أن الحقيقة مركزها فى النظام الروحانى، السماوى (فى عالم المُثل)، وليس عالم الحس المـادى إلا مظهرا له ، أما أرسطو فيرى الحقيقة فى عالمنـا الذى بين أيدينا ، لذلك كان غرضه أن يفهم ماحوله ، وهما نظران يكادان يكونان متناقضين ، فالأول يرى أن عالمنـا لا يفهم إلا بالعالم الآخر الروحانى الإلهى ، أما الثانى فيرى أن عالمنا يفهم من ذاته و بأعمال عقلنا فيه نفسه .

وقد انتقد أرسطو نظرية أفلاطون فى المثُل وقال إنها لا تعين على فهم هذا الوجود، و إنها ليست إلا تطورات خيالية؛ لذلك كانت طريقة شرح أفلاطون لهذا العالم ولنظريات الأخلاق والفن طريقة شــعرية ، أما أرســطو فطريقته إعمال عقلنا فيما بين أيدينا ، والاستعانة على ذلك بالمنطق؛ ونظراته فى الأخلاق تشعر بأنه ينظر الى الانسان كانسان لا كمخلوق إلهى ، ونظرته السياسية تدور على نظرته للجماعة كما يراها فى هــذا العالم الأرضى ، لا على مثــال كمالى وراء عالمنا نتطلع لاحتذائه . لا يثق أفلاطون بالحواس ولا يرى أنها توصل الى علم ؛ أما أرسطو و إن رأى فيهــا نقصا فهو يرى أنها تصح أن تكون آلات تستخدم لمعرفة بعض الحقائق الأوّلية .

وهكذا ترى الفرق بين عقلية الفيلسوفين كبــيرا ، ويجمعها ما قلنــا

الفصل الثانى عشر

الرواقيون The Stoics

(١)
حيـاة زينـــو

ولد زينو القبرصى مؤسس المدرسة الرواقية نحو سنة ٣٤٢ق٠م فى مدينة سيتيوم (Citium) من أعمال قبرص ، وقد كانت مدينة يونانية تغلب على أهلها النزعة الدينية التى يتميز بها الجنس السامى، وقد كان ينتمى الى هذا الجنس عدد كبير من سكان تلك الجزيرة. وكان أبوه بل أسرته جميعا تشتغل بالتجارة ، فبدأ زينو فى طايعة شبابه يمـارس تلك المهنـة ، ثم نزلت به كارثة ماليـــة فادحة أصابته بجنوح مركب فيهـا ماله فاصطدمت بصخرة حطمتها ، وبذلك فقـد زينو كل ثروته . فذهب الى أثينـا حيث تتلمذ لكراتس (Crates) الكلبى ، وستلبو (Stilpo) الميغارى ، و بوليمو (Polemo) الأكاديمى . فاجتمعت لديه فروع شتى من المذاهب الفلسفية ، إذ درس فلســفة الكلبيين وطرائق حياتهـم العملية ، كما درس الفلسفة الميغارية، هـذا فضلا عمـا تأثر به من تعاليم

(١) يلاحظ أن هناك فيلسوفين كبيرين يسمى كل منهما زينو ، زينو الإيلى وقد تقدّم ذكره فى الفلسفة الإيلية وزينو الرواقى وهو هذا .

من أن أحدهمـا يحلق فى السماء يبحث عن الحق ، والآخر يلمس الأرض يبحث عن الحق ؛ وقد قال أحد الكتاب الألمـان : " إن كل مولود يولد إما أفلاطونيـا أو أرسطاليسيا " ، يعنى بذلك أن النـاس إما أن يميلوا إلى الخيـال وإما الى الواقع ، إما الى ماوراء المـادة وإما الى الحقائق العلميـة ، إما الى الشعر وإما الى المنطق الجاف . فالذين مزاجهم العقلى من النوع الأول أفلاطونيون ، والآخرون أرسطاليسيون . وقد نقد بعض المحدثين هذا النظر الى أرسطو وقالوا — بحق — إن أرسطو فى فلسفته لم يخل من نفحة شعرية ، ولم يكن واقعيا صرفا ، فكتابته فى بعض الموضوعات كالهيئة ومايتعلق بالأفلاك مصبوغة بصبغة أفلاطون الشعرية ، لا بمـا يغلب عليه من نظرة تجريبية واقعية .

المذاهب الفلسفية بعد أرسطو

تاريخ الفلسفة اليونانية بعد أرسطو تاريخ قصير ، لأنه لم يكن تاريخ إنشاء وبنـاء ، بل تاريخ انحطاط سريع . ويرجع السبب فى تدهور الفلسفة اليونانيـة بعد أرسـطو الى عوامل سياسـية واجتماعية ، ذلك بأن الفلسفة ليست مستقلة تنمو وتنحط حسب كفاية الشخص الباحث وحدها ، إنما تسير جنبا لجنب مع الحالة السياسية والاجتماعية والدينيـة والفنية للأمة ، فالنظام السياسى

والفن والدين والعلم والفلسفة كلها أشكال مختلفة تعبر بها الأمة عن حياتها ودرجة رقيها، ففلسفة الأمة تدل على تاريخها .

وبلاد اليونان من عهد الاسكندر خضعت لسلطان مقدونيا، وطغت قوة المقدونيين على مدنية اليونان وسلبتها حريتها واستقلالها، فأصيبت بالهرم، ولم يمض زمن طويل حتى اكتسحها الرومان وصيروها ولاية من مملكتهم الواسعة .

كان من جراء ذلك أن الفلسفة اليونانية أصيبت بالهرم كذلك، فالروح العلمى الخالص، والبحث للبحث، والاهتمام بالحقيقة للحقيقة لم نره بعد أرسطو، وأصبح الباعث على البحث فى الفلسفة ليس حب الاستطلاع، ولا الشوق الى تعرف الحقيقة إنما كان الباعث على الفلسفة بحث الفرد وراء ما يخلص من شرور الحياة وويلاتها، وبذلك أصبحت الفلسفة شخصية بعد أن كانت عالمية، وصارت كل الأبحاث تدور حول الشخص وخيره ومصيره وسعادته، ومن أجل هذا كانت كل الأبحاث الفلسفية أخلاقية، وإن بحث شيء بعدها فانما يبحث خدمة لها، وكاد ينقطع ما كنا نشاهد فى العصور الأولى لليونان من بحث فى العالم وشؤونه وقضاياه، وتصوروا الانسان هو المحور والعالم يدور عليه بعد أن كان الأولون يتصورون الإنسان نقطة من محيط

العالم، وصار البحث فيما وراء المادة والبحث فى الطبيعة والمنطق والفن إنما هو لخدمة البحث الأخلاقى، واختل التوازن الذى كان موجودا فى الأبحاث الفلسفية فى الموضوعات المختلفة .

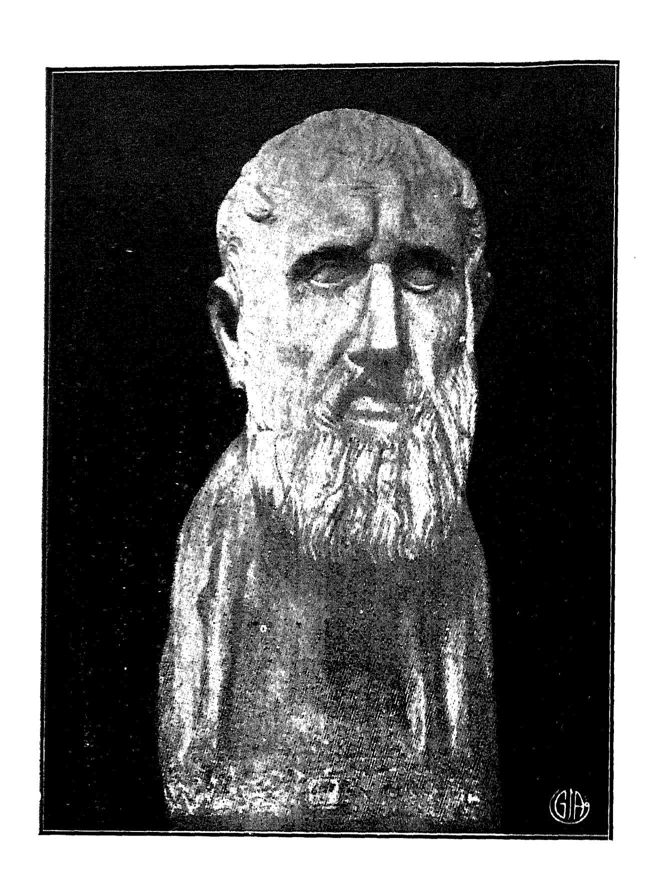
كذلك كان من نتائج هذا التدهور عدم الابتكار إلا قليلا ولم يكن ممن جاء بعد أرسطو إلا إحياء لبعض النظريات القديمة وتوسيعها والدوران حولها، ولكن لا جديد .

على كل حال كان أهمّ الفِرق بعد أرسطو الرواقيون والأبيقوريون .

انتهى بفضله إلى ما هو عليه من تمـام ، فضلا عما بذل من جهد فى رده على ما وجهه اليه الشكاك ورجال الأكاديميـة من سهام النقـد . وهكذا لبث المذهب الرواقى فى أثينا ينتقل من زعيم إلى زعيم حتى كانت سـنة ١٥٠ ق . م أو ما يقرب منهـا : فانتقل إلى روما ، حيث خيم برواقه إلى سـنة ٢٠٠ بعـد الميلاد ، وأبرز أعلام هذا المذهب من الرومانيين هم : سينيكا ، وأبكتيتس ، والامبراطور ماركس أورليوس ، وشيشرون . فقد نفخوا فيه من روحهم بمـا أنتجت أقلامهم .

أساس المذهب الرواقى

لم يحفظ لنا التاريخ ممـا كتب الفلاسفة الرواقيون فى ثلاثة القرون الأولى من حياة مدرستهم إلا أجزاء قليـلة متناثرة ، وذلك على كثرة ما سطرت أقلامهم كثرة خصبة وافرة ، حتى قيل عن أحدهم — كريسبس — إنه ألف وحده نحو سبعمائة كتاب . ولذا كان من المتعذر أن نرد أجزاء المذهب إلى أربابها من أعلام الرواقيين ، فليس لدينا ما نستطيع أن نعتمد عليه فى التمييز بين آراء زينو نفســه وما أضافه أتباعه ، وبخاصة كريسبّس ، فكان لزاما علينـا أن ننظر الى المذهب كله كوحدة دون أن نعمد الى تتبـع مراحل نموّه وتطوّره ، فلنأخذه كما خلفه كريسبّس .



زينو الرواقى

سقراط التى درسها مما كتب أكزنوفون وأفلاطون ، فتناول تلك الآراء جميعا ، وطبعها بطابع ذهنه ، وأخرجها للناس فلسفة جديدة ، فأنشأ حوالى سنة ٣٠٠ ق . م مدرسة فى رواق مزخرف نسب اليه المذهب وأصحابه ، ولئن كان التاريخ لا يعى من أخريات أيامه إلا قليلا فإنه لا يسعه أن يخفى تلك الشخصية الممتازة البارزة التى صادفت من قلوب معاصريها كل إجلال و إكبار ، لما تحلت به من خلق نبيل ، ولما اتصفت به حياته من بساطة واعتدال استطاع بفضلهما أن يعمر أعواما طوالا دون أن تصيبه علة أو مرض ، ثم شاء أن يختم حياته بيده ، فانتزع نفسه من صدره اختيارا فى سنة ٢٦٤ ق . م (أو ٢٦٠) .

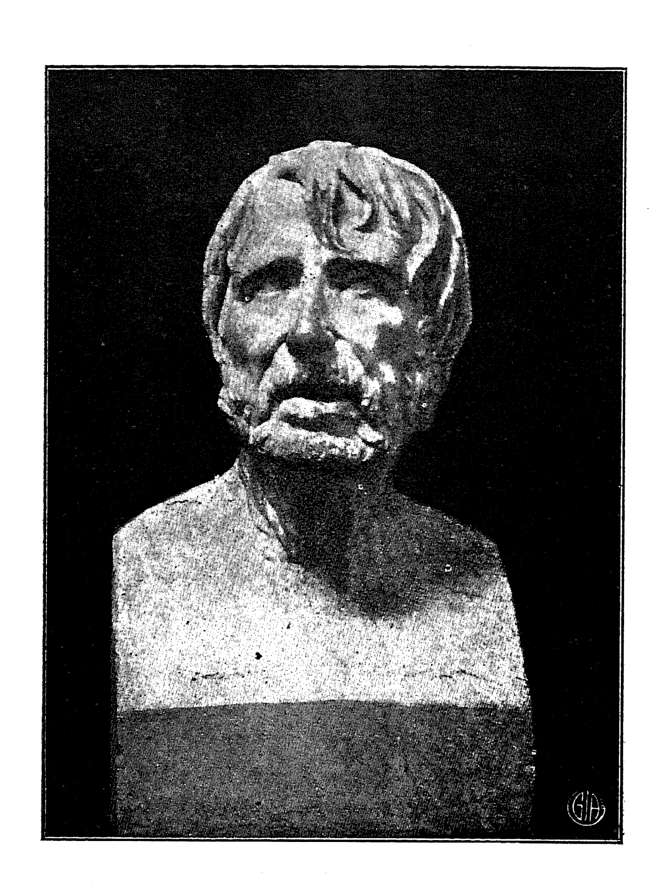
أعلام المذهب الرواقى

وجدير بنا أن نلم إلمامة خفيفة بأعلام الرواقيين الذين خلفوا زينو ، فقد تزعم المدرسة الرواقية من بعده كلنثيس (Cleanthes) وأخذ يديرها بين سنتى ٢٦٤ و ٢٣٢ . وقد كتب فيما كتب نشيدا دينيا رائعا كان من أثره أن اكتسب المذهب الرواقى تلك النزعة الدينية القوية التى عرفت عنه . ثم خلفه كريسبس (Chrysippus) وقد تولى رئاسة المدرسة ، بين سنتى ٢٣٢ و ٢٠٤ ق . م وهو الذى أكمل جوانب النقص فى مذهب الرواقيين . حتى

الفريق أن مذهب زعيمهم زينو لم يكن هو بذاته مذهب المدرسة الكابية ولا هو تهذيبه فحسب ، بل إنه شيء آخر جديد خلقه زينو خلقا وأنشأه إنشاء، وإن يكن قد استقى عناصره من سابقيه .

لم يكن الرواقيون جميعا على اتفاق تام فى فلسفتهم، فبينا تجد هيريلوس (Herrilus) يصرح بأن المعرفة وحدها هى الخير الأسمى وأنها غاية الحياة المثلى ترى فى الطرف الآخر " أرستون " يحتقر الثقافة والتعليم ، ويسخر من كل ضروب المعرفة، فان كانت تلك المعرفة متعلقة بما وراء الطبيعة فهى محاولة فاشلة، فهيهات لهذا العقل البشرى العاجز أن يصل الى شيء مما وراء الطبيعة ؛ وأما إن كانت المعرفة بحثا فى الطبيعة المادية نفسها فهى عبث لا غناء فيه . وكأنما أراد أرستون بذلك أن يحصر الرواقية فى حدود الفلسفة الكلبية فلا تعدوها، بأن ركز القيمة كلها فى الأخلاق وحدها ؛ وبين هيريلوس من ناحية وأرستون من ناحية أخرى كان زينو يرى أن المعرفة العلمية شرط أساسى للحياة الأخلاقية، ولذا فقد قسم فلسفته إلى أبحاث ثلاثة : المنطق والطبيعة والأخلاق ، على أن يكون الأولان وسيلتين تؤديان إلى الثالث وهو الغاية المنشودة .

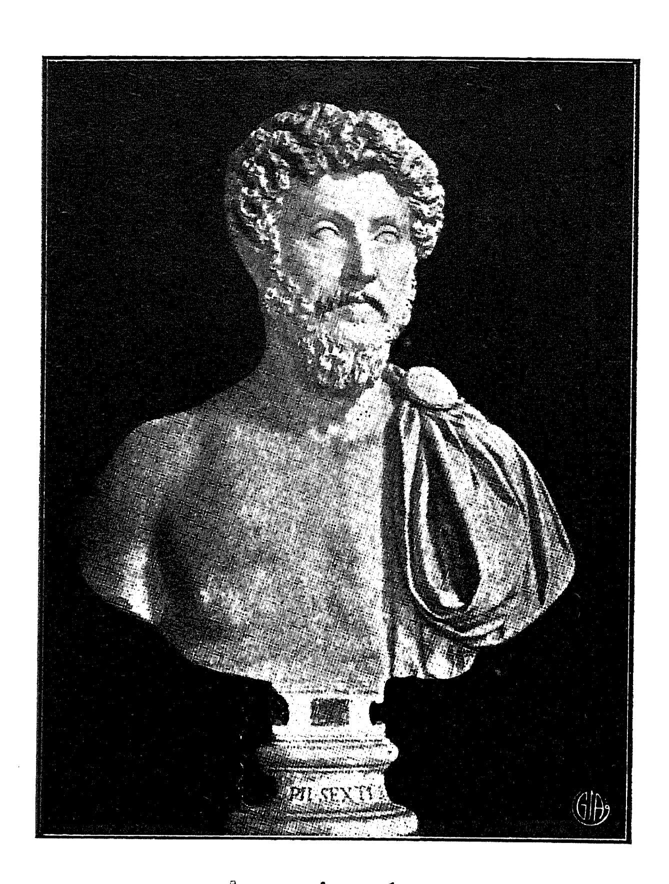
أما المنطق فقد تأثر فيه خطو أرسطو، وإن يكن قد أضاف إليه ، وأما الطبيعة فقد بناها على مزيج من نظرية هرقليطس



سنکا

جاءت الفلسفة الرواقية مناقضة لفلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو ، فقد أقام هؤلاء فلسفتهم على أساس البحث النظرى قبل كل شيء ، أما الرواقيون فلم يأبهوا بالآراء النظرية ولم يعيروها من عنايتهم ودرسهم إلا بمقدار ما تكون سبيلا الى الجانب العملى من الحياة ، فليست الفلسفة عندهم أن يتقصى الانسان بنظره الأرض والسماء ثم يقف عند هذا الحدّ لا يعدوه ، إنما هى — كما عرفوها — فن الفضيلة ومحاولة اصطناعها فى الحياة العملية .

أراد زينو إذن أن يحيا حياة فاضلة تقوم على أساس من الخلق القويم ، ولكن من له بهذا الأساس ، وأين يجده ؟ إنه يريد عمادا ثابتا وطيدا لا تتزعزع قوائمه مع اختلاف الزمان والمكان ، فالتمس بادئ ذى بدء كراتس الكلبى عسى أن يصادف عنده أساسه المنشود ، ورافقه زمنا طويلا ، حتى أخطأ فريق من أتباع زينو فاعتبروا أنفسهم ورثة للفلسفة الكلبية التى تفرّعت عن فلسفة سقراط ، وكانوا يتخذون سقراط وديوجنيس وأنتستنيس أمثلة عليا لما يجب أن يكون عليه الحكيم ؛ وإذن فقد كان غرضهم الأسمى هو غرض المدرسة الكلبية بذاته : سعادة الانسان واستقلاله بفضيلته ، وكان تعريف الفلسفة عندهم هو تعريفها عند ذلك المذهب الكلبى : عمل الفضيلة ، وقاسوا قيم الأبحاث النظرية بمقدار اشتراكها فى بناء الحياة الأخلاقية . ولكن فات هذا



ماركس أورليوس

وآراء أرسطو ، وأما الأخلاق فقد خفف من غلواء المدرسة الكلبية فأدخل على صلابتهم شيئا من اللين . من تلك العناصر المتفرقة أقيمت الفلسفة الرواقية ، فلا يجوز لأحد أن يزعم أنها استمرار للفلسفة الكلبية وحدها بحال من الأحوال .

المنطق

خير لنا أن نمر فى بحثنا على الجزء من منطق الرواقيين الذى يتصل بالقواعد لأنه فى جوهره منطق أرسطو ، وأن ننصرف بعنايتنا إلى نظريتهم التى أضافوها — وهى من ابتكارهم — عن أصل المعرفة ومقياس الحقيقة .

أنكر الرواقيون ما ذهب إليه أفلاطون من أن فى النفس مُثُلا جاءتها بالفطرة منذ الولادة ، ولم تُكتسب من العالم الخارجى ، وزعموا أن نفس الطفل عند ولادته تكون صفحة بيضاء خالية من كل أثر وصورة ، ثم لا تلبث أن تتوارد على حواسه آثار منبعثة من الأشياء الخارجية فتنطبع صورها فى لوحة الذهن كما تنطبع صورة الختم على قطعة الشمع ، وإذن فالعقل قابل للآثار الحسية منفعل بها ، وقد يكون له أثر فعال ولكن على ألا تتجاوز تلك الفاعلية ما تقدمه له أعضاء الحس من مادة ، فهو لا يخلق من عنده شيئا ، إنما يحصر تصرفه فى هذه الدائرة الضيقة

وحدها ، يشكل فيها ويصور من أجزائها كيف شاء ، وإذن فمعين المعرفة كلها هو العالم الخارجى ، يرسل إلينا أسباب العلم فتسلك إلى أذهاننا سبلا خمسة ، هى الحواس ، وليس سوى ذلك علم ولا معرفة خلافا لما ارتآه أفلاطون «من أن العقل وحده مصدر المعرفه تنبع منه لأنها مطبوعة فيه وأما الحواس فهى لا تؤدى إلا إلى الوهم والزلل » . نعم أنكر الرواقيون ما أثبته أفلاطون من أن هذه المدركات الكلية — أو بعبارة أخرى أسماء الأجناس كانسان وحصان وشجرة — صور لحقائق ميتافيزيقية موجودة فعلا خارج حدود أذهاننا ، فتلك الإدراكات الكلية إن هى إلا أفكار فى عقولنا نحن ، انتزعناها مما صادفنا فى الحياة من جزئيات ، بجمعنا كل طائفة من الأشباه فى جنس واحد ، وأطلقنا عليها اسما مشتركا فليس لهذا الاسم المشترك مدلول خارج نفوسنا .

وما دامت المعرفة كلها إنما صدرت عن الأشياء المحسة فالحقيقة هى المطابقة بين ما ينطبع فى أذهاننا من آثار وبين الأشياء الخارجية نفسها ، أو بعبارة أخرى هى تطابق بين صورة الشيء فى أذهاننا وبين الشيء نفسه ؛ ولكن كيف السبيل الى معرفتنا أن هذه الأفكار التى تحملها رؤوسنا نسخ صحيحة لأشيائها فى الخارج ، ما يدريك أن صورة الشجرة التى فى ذهنك تنطبق على مسماها ، ولم لا تكون هذه الأفكار من لعب الخيال وصنع الوهم ؟ أثمت

مقياس نقيس به الحقيقة فنميز بين الفكرة الصحيحة والفكرة الزائفة؟ يجيب الرواقيون أن نعم، ولكنه ليس فى هذه الإدراكات الكلية لأنها صنيعة أذهاننا، فهى التى كوّنتها وركبتها مما أتت اليها به الحواس، قد رأيت زيدا وعمرا وأحمد وخالدا فكوّنت لنفسك من هؤلاء صورة سميتها «انسانا» فلا يجوز لك بحال من الأحوال أن تتخذ هذا الذى كونته لنفسك بنفسك مقياسا تميز به الباطل من الصحيح . وإذن فلا حق إلا هذه الآثار الحسية نفسها؛ وعلى ذلك فمقياس الحقيقة لا بد أن يكون فى دائرة الإحساس ولا يتعدّاها، مقياس الحقيقة هو الشعور لا الفكر .

ويرى الرواقيون أن الأشياء الحقيقية تبعث فينا شعورا قويا واضحا ، أو اعتقادا بأنها حقيقة . وهذه القوّة وهذا الوضوح فى الصورة التى تنبعث فى الذهن من شىء حقيقى كفيلان بتمييز الصور الذهنية الصحيحة التى تمثل حقائق خارجية من الصور التى نسجتها الأحلام وركبها الخيال . فالشىء الحقيقى إنما يفرض نفسه على نفوسنا فرضا، وليس لإنكاره من سبيل ، إذ يقوم فى النفس اعتقاد جازم بأن هذا الشىء المعين موجود فعلا فى الخارج ، فهو حقيقة مؤكدة، وهذا الاعتقاد هو وحده مقياس الحقيقة .

وإذن فقد عادت الفلسفة أدراجها كرة أخرى، واتسمت بالطابع الشخصى ، وأصبح مقياس الحقيقة ليس قائما على العقل

وهو عنصر عام ، بل على الشعور وهو عقيدة شخصية محصورة في الفرد .

الطبيعة

وضع الرواقيون أساسا لفلسفتهم الطبيعية وهو : « أن ليس في الوجود غير المادة » وهذا المبدأ يتفق ورأيهم في المعرفة الذي شرحناه ، فإن كانت المعرفة لا تأتى إلا من طريق الحواس فما لم يحس لا يعرف . وكل شيء موجود هو مادة ، حتى الروح وحتى الله تعالى ، وقد أداهم الى هذا النظر اعتباران : الأول أن وحدة الوجود تتطلبه ، فالعالم واحد ولا بد أن يكون نشأ من مبدأ واحد ، فالقول بأن هناك مادة ومثلا كما يقول أفلاطون ينشأ عنه وجود فاصل بين الاثنين ليس عليه جسر يعبر عليه بينهما ، فيجب أن نقتصر على المادة ونعمل فيها عقلنا . وثانيا — أن الجسم والنفس — والعالم والله متفاعلان . فمثلا الجسم يؤدى الى أفكار في النفس ، والنفس تبعث على حركات في الجسم ، وهذه كانت تكون مستحيلة إذا لم يكن الجسم والنفس من عنصر واحد ، فالمادى لا يمكنه أن يؤثر في غير المادى والعكس ، فلا بد أن يكون هنالك اتصال واتحاد في العنصر ، وحينئذ يجب أن يكون الكل ماديا .

ثم بحثوا فى أساس المادة الذى نشأ عنه هذا العالم ، والذى هو أصل لكل التغيرات ، فتبعوا فى ذلك مذهب هرقليطس

القائل بأن النار أساس كل شيء ، وأن كل شيء مركب من نار ، وقد مزجوا رأيهم المادى بالحلول فقالوا إن الله هو النار الأولى ، ونسبة الله الى العالم كنسبة روحنا إلينا ، ونفس الانسان نار كذلك ، وجاءت من النار الإلهية وانبثت فى الجسم كله ، وكذلك الله منبث فى العالم كله لأنه نفس العالم والعالم جسمه .

وعلى الرغم من أن الله منبث فى كل شيء فى الوجود كما تنبث روح الانسان فى كل أجزاء جسمه ، إلا أنه كالروح البشرية أيضا — مع انبثاثها هذا تتخذ لها مستقرا من الجسم يكون مركزا رئيسيا لها ، يمتاز عن بقية الأجزاء — كذلك هو مع انتشاره فى كل دقائق الكون قد تخير لنفسه مكانا اتخذه مركزا رئيسيا ممتازا ، وموقعه من الكون فى المحيط الخارجى ، وعلى رأى آخر فى قلب العالم ، ومن ثم تنبعث قواه فى كل أنحاء الكون .

لم يكن بادئ الأمر فى الوجود غير الله فى هيئة النار كما أسلفنا ، ثم تحرك الله ، أو تحركت تلك النار الإلهية بتعبير أصح ، وحوّلت جزءا منها الى هواء ، ثم جزءا من الهواء الى ماء ، ثم سوى جزءا من الماء أرضا ، ومعنى ذلك أن هذا الهواء وهذا الماء وتلك الأرض إن هى إلا صور من الله حوّل نفسه اليها عمدا ، وأبقى من نفسه جزءا إلٓهيا خالصا ، لا يزال فى أصله النارى ، وهو الذى حدّثناك عنه أنه مستقر فى محيط الكون الخارجى أو فى القلب ،

وهو الذى يبدو لنا كأنه وحده الله منفصلا عن هذا العالم يسيره ويدبره ، والواقع أنهما جميعا شيء واحد على اختلاف فى الكيف والدرجة .

ولكن العالم لن يلبث على صورته هذه الى الأبد ، بل إنه سيعود — اذا سار ما قدر له من شوط — فيتحوّل الى نار عظيمة تصهر كل شيء إلى بخار ملتهب كما كان أول الأمر ، وسيعود الله أو « زيوس » (Zeus) حسب تعبيرهم فيحتضن العالم فى نفسه ولا يكون فى الوجود إلا هو فى صورة واحدة ، ولن يلبث حتى يعود فيخرج مرة ثانية ، وهكذا سيتعاقب على العالم حالان : الهدم والبناء إلى مالا نهاية ، ولما كان ذلك يحدث على أساس من النظام والقانون ، وليس متروكا أمره فوضى ، فان العوالم المتعاقبة اللانهائية فى عددها ستجئ متشابهة أتم الشبه حتى فى أدق التفصيلات ، فيقع فى كل عالم ماوقع فى سالفه من أحداث ويظهر فيه ما ظهر فى ذاك من أحياء وأشياء فى دقة وضبط ، لا يجد الشذوذ إليهما سبيلا ، وفيم اختلاف المسبب إن كان السبب هو هو والقانون بذاته لايتغير ولا يعتريه نقص ولا زيادة ؟ ولئن كان العالم هكذا مسيرا بقانون مقدور فهو مجبر على السير فى طريق معينة ليس لأى شيء عن السير فيها محيص ، بما فى ذلك الانسان .

يتضح مما سبق أنه على الرغم من مادية الرواقيين فقد قالوا إن الله هو العقل المطلق ، وهم بهذا القول لم يعدلوا عن ماديتهم

لأنهم فسروه بأن النــار الإلهية عنصر عاقل . وإذ كان الله عاقلا فالعالم مسير بالعقل والحكمة، ومن هذا ينتج .

(١) أن العالم سائر إلى غاية، يسير نحوها بنظام وجمال وثبات .

(٢) وأن العالم خاضع لقوانين ثابتة، يسيره حتما قانون العلة والمعلول والسبب والمسبب، لهذا لم يكن الانسان حرا، لأنه لا يمكن أن يكون حر الإرادة فى عالم مجبر، قد نقول إننا نختار هذا أو ذاك، ولكن هــذه العبارة ليست تدل إلا على أننا نرضى هذا أو ذاك، وما اخترناه أو ما رضيناه فنحن لا شك مضطرون إليه .

ونفس الانسان جزء من النار الإلهية، ولهذا كانت نفسا عاقلة — ولكن ليست نفس كل فرد تأتى مباشرة من الله، وإنمــا النار الإلهية انبعثت منهــا نفس الانسان الأول ثم تنقلت من الأصل إلى الفرع وهكذا على طريقة التوالد، وبعــد الموت تستمر كل نفس، أو الخيرة منها — مذهبان فى ذلك عندهم — حية متصلة بالفرد إلى أن يحصل الاحتراق العام، فتعود هى وكل شىء إلى الله .

الأخلاق عند الرواقيين

تعاليم الرواقيين الأخلاقية مؤسسة على مبــدأين أشرنا إليهما فى تعاليمهم الطبيعية :

(١) أن العالم محكوم بقانون شامل ثابت ليس فيه استثناء.

(٢) أن طبيعة الانسان الأساسية طبيعة عاقلة، فصاغوا آراءهم الأخلاقية فى هذا المبدأ « عش على وفاق الطبيعة » يعنون بذلك شيئين :

(١) يجب أن يعمل الناس على وفاق الطبيعة بمعناها الواسع أعنى على قوانين الطبيعة التى تحكم العالم .

(٢) أن يعملوا على وفاق الطبيعة بمعناها الضيق، أعنى حسب أهم شيء فى طبيعتهم وهو الجزء العاقل، فبسير الانسان على حسب ما يرشد إليه العقل خاضعا لقوانين العالم تكون حياته حياة أخلاقية فالفضيلة هى السير حسب العقل، والانسان الحكيم هو من يخضع حياته لحياة العالم و يعد نفسه تُرسا فى دولابه الدائر — والخضوع للعقل قال به أفلاطون وأرسطو من قبلهم و إنما الفرق فى شرح الرواقيين لهذا المبدأ، فأرسطو مثلا عدّ أهم جزء فى الانسان عقله كما قال الرواقيون، ولكنه عدّ الشهوات جزءا من الانسان له مكانه ولم يتطلب محاربتها و إنما تطلّب ضبطها بواسطة العقل، أما الرواقيون فعدّوها شرا محضا يجب إبادته، وصوّروا الحياة حياة حرب بين العقل والشهوات يجب فيها أن ينتصر العقل و يظفر بالشهوات بعدمها، ومن ثم كانت نظراتهم تنتهى بالتقشف والزهد وعدم التوازن بين قوى الانسان .

قد جعل أرسطو الفضيلة أكبر شيء قيمة، ولكنه مع هذا جعل للمال والظروف والأشياء التي حولنا قيمة في الحياة . أما الرواقيون فقالوا : لاخير في الوجود إلا الفضيلة ، ولا شر إلا الرذيلة، وما عداهما فشيء تافه لا قيمة له ، فالفقر والمرض والألم والموت ليست شرورا ، والغنى والصحة واللذة والحياة ليست طيبات فاذا انتحر الانسان وأعدم حياته لم يعدم شيئا ذا قيمة — واللذة ليست ذات قيمة ، وعلى الانسان ألا يبحث عن اللذة ، فالسعادة الحقة في الفضيلة، والانسان يجب أن يكون فاضلا لا للذة ولكن لأنه الواجب، وليس هناك درجات للفضائل ولا للرذائل؛ فكل الفضائل خير ومتساوية في الخير، وكذلك الرذائل .

والفضيلة مؤسسة على شيئين : العقل والمعرفة ، لهذا كان المنطق والطبيعة ونحوها من العلوم ليست لها قيمة ذاتية ، إنما قيمتها في أنها أساس للفضيلة ، وأساس الفضائل كلها الحكمة ، ومن الحكمة تنبع فضائل أساسية أربع ، وهي : بعد النظر والشجاعة، وضبط النفس أو العفة، والعدل؛ وإذا كانت الحكمة أساس هذه الفضائل كان من حازها حاز كل شيء، ومن فقدها فقد كل شيء ، والانسان إما فاضل بكل ما تدل عليه الكلمة ، وإما شرير بكل ما تدل عليه الكلمة، وليس في العالم إلا اثنان : حكيم ومغفل ، ولا شيء بينهما ، وليس هناك تدرّج من الشر إلى

الخير؛ فالحكيم هو الكامل، وهو الحرّ والغنيّ، وهو الملك حقا، وهو الشاعر وهو الفنان والنبي؛ وليس للغفل إلا البؤس والقبح والفقر، وهؤلاء الحكماء فى الدنيا قليلون، وكلما تقدّم الزمن زادوا قلة.

وقد وضع الرواقيون قواعدهم هذه قاسية جافة كما رأيت. ثم أخذوا يعدلونها ويستثنون منها حسب ما ألجأتهم إليه الظروف، فعدلوا نظرهم فى إبادة الشهوات لما رأوا أن ذلك مستحيل، وإن كان ممكنا فهو يؤدّى إلى الفناء العاجل، والعجز عن العمل، فقالوا: — إذن — إن الحكيم لا يفقد شهواته ولا يستأصلها، ولكن لا يسمح بنموّها — كذلك عدّلوا قولهم بأن كل شىء عدا الفضيلة والرذيلة لا يؤبه له، فلما رأوا أن هذا لا يسير مع الحياة العملية أعلنوا أن من الأشياء التى لا يؤبه لها ما يفضل بعضه بعضا، فإذا خير الانسان بين الصحة والمرض اختار الصحة، وقالوا: إن ما عدا الفضيلة والرذيلة ينقسم إلى ثلاثة أقسام: ما يُفَضَّلُ، وما يجتنب، وما يهمل فلا يهم — كذلك عدلوا رأيهم فى أن الانسان إما حكيم وإما مغفل، فقد رأوا أن أبطال العالم ورجال التاريخ والسياسة ينطبق عليهم ما ذكروه عن المغفلين لأنهم ليسوا حكماء على الإطلاق، فهم كثيرا ما ينغمسون فى الرذائل، حتى الرواقيون أنفسهم لا يخلون ممن يرتكب الأخطاء أحيانا،

الفصل الثالث عشر

الأبيقوريون (The Epicureans)

أسس أبيقور مدرسته قبل أن يؤسس زينو مدرسته بسنة أو سنتين، فسارت المدرستان جنبا الى جنب متنافستين تنافسا شديدا، على الرغم من أنهما تشتركان فى كثير من المواضع .

ولد أبيقور فى ساموس سنة ٣٤٢ ق . م . ولما بلغ عامه الثامن عشر انتقل الى أثينا حيث قضى عاما واحدا، ثم قصد الى كولوفون، وبقى فيها اثنى عشر عاما لا ينقطع عن الدراسة والبحث، معلما نفسه بنفسه . فلما أن كانت سنة ٣١٠ أسس مدرسة فى ميتيلين(Mitylenes) ، ثم نقلها الى لمبساكوس (Lampsacus) وأخيرا استقر فى أثينا سنة ٣٠٦، وأقام المدرسة فى داره وحديقته وأوصى قبل موته أن تخصص للمدرسة من بعده . ومن هنا أُطلق على تلاميذه الذين كانوا يوالون الحضور ويحرصون على الاستماع لحديثه اسم "فلاسفة الحديقة" وقد جمعت بين أفرادها كثيرا من النساء والعبيد ، هذا وقد اتصل أبيقور عن طريق الرسائل بأصدقائه فى الخارج اتصالا لم يفتر ولم ينقطع ، يبادلهم الرأى والنظر . وكان أبيقور ذا شخصية محبوبة ، إذ تعلق به تلاميذه

وفضلاؤهم لا يصح أن يقارنوا بسقراط وديوچنيس فاعترفوا بأن من الناس من ليسوا فضلاء، ولكنهم يقتربون من الفضلاء .

وقالوا : ومهما بلغ الانسان من استقلاله عن العالم الذى يحيط به، واستغنائه عن كل شيء مكتفيا بنفسه فإنه لابد متصل ببنى جنسه فى كثير أو قليل ، وهو بما ركب فيه من نفس عاقلة يدرك أنه جزء من الكون ،وأنه مضطر لذلك إلى العمل من أجل الجميع ،و يدرك كذلك أن سائر الكائنات العاقلة لا تختلف عنه نوعا ولا تقل عنه فيما لها من حقوق، وأنهم يخضعون لنفس القانون العقلى الذى يخضع له هو، و يدرك أيضا أن الطبيعة إنما أرادت بهؤلاء جميعا أن يعيشوا معا فى مجتمع واحد، يعمل الواحد من أجل الآخر، فقد جبلت فى الانسان غريزة الاجتماع الذى لابد لنشأته وقيامه من شرطين : العدالة والحب بين الأفراد، و بغيرهما لا يرجى لمجتمع دوام البقاء ، ولذا فلا مندوحة للحكيم أن يصادق الحكماء جميعا، وأن يبادلهم حبا بحب .

و يرى الرواقيون أن هذه الصلة بين أفراد الانسان لا يجوز أن تقتصر على أبناء الوطن الواحد، فالعالم كله أمة واحدة لا فرق بين رجل ورجل،ولقد تابع زينو بهذا الرأى المدرسة الكلبية متابعة وفيّة لم يغير فى رأيهم شيئا، حتى قيل عن الكتاب الذى ألفه زينو

وأسماه «فى الدولة» إنه «كُتب على ذيل كلب» إشارة إلى أنه تأثر فى كتابه هذا آراء الكلبيين خطوة خطوة .

فلم ير الرواقيــون مبررا للتفريق بين بنى الانسان فى المعاملة ما داموا ينتمون جميعا إلى أصل واحد، ويسيرون إلى غاية واحدة ويخضعون لقانون واحد، وهم أعضاء جسم واحد؛ فيجب وجوبا لا مفرّ منــه أن نعامل كل إنسان كائنا من كان، معاملة حســنة طيبة ، لا نستثنى من ذلك العبيد ، فهم كذلك جديرون منا بكل عناية وتقدير .

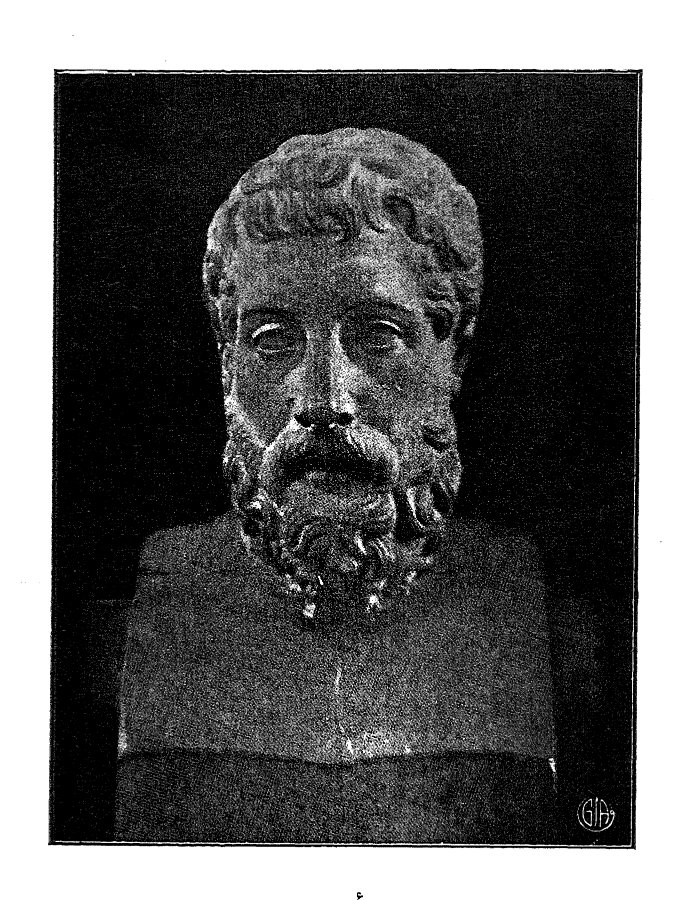
والدِّين الحق عند الرواقيين هو الخضوع لقوانيــن الكون وصروفه المقدورة، وهو تلبية حاجات المجتمع وخدمته ، والتقوى هى عبادة الآلهــة ومحاكاتهم حتى نرتفع إلى ماهم فيــه من كمال ، هى فى صفاء القلب ومضاء العزيمة . فليس الإيمان الصحيح والدِّين القويم إلا الحكمة والفضــيلة ، وبعبارة أخرى الدين والفلســفة شيء واحد .



ومن هذا ترى أن الرواقيين لم يأتوا بجديد كثير، وإنما اقتبسوا من أقوال من قبلهم، وكانوا قساة فى تعاليمهم لا ينظرون الى الأشياء إلا من جانب واحد ، وقصروا الفلسفة على الفلســفة التى تتعلق

بأنفسهم، فما يهم من الفلسفة عندهم هو الإجابة عن هذا السؤال «كيف أعيش» ، ومن محاسنهم التى لاشك فيها أنهم رقوا الشعور بالواجب، ودعوا إلى سمو النفس فوق سفاسف الحياة .

ومن متأخرى الرواقيين إبكتيتُس (Epictetus) ، وهو من أكبر معلميهم (٥٠ — ١٣٠ م) وقد كان عبدا رقيقا ، يحكون أن سيده كان يعذبه يوما وقد لوى رجله فلم يزد إبكتيتس أن يبتسم ويقول فى هدوء : « ستكسر رجلى » ، فلما كسرت قال فى غير جزع : «قلت إنك ستكسر رجلى» . وكان من أهم تعاليمه أن أخلاقنا وسعادتنا إنما تعتمد على قوة المقاومة، وما نجد فى هذه الحياة من آلام ليس إلا تمرينا رياضيا نصل به إلى ضبط النفس والإمساك بزمامها .



أبيقور

تعلقا مبعثه الإكبار الذى كاد يصل بهم الى حد التقديس ، وقد رسخت منزلته من نفوسهم رسوخا لم يذهب به الموت، بل ازدادوا له بعد موته حبا وإجلالا ، وقد بقيت مدرسة أبيقور قائمة نحوا من ستة قرون، وهو الذى وضع أساس مذهبه وأكمله، فلم يزد معتنقو مذهبه شيئا ذا قيمة على ماوضعه هو،ولا غيروا من آرائه .

وقد ألف أبيقور فأفرط فى التأليف، إذ أخرج نحوا من ثلاثمائة مجلد ، على أن يد الزمان قد عبثت بمعظمها فلم تبق لنا من ذلك الخضم الزاخر إلا قطرات ضئيلة، ومن أهم كتبه كتاب "فى الطبيعة" ويقع فى سبعة وثلاثين جزءا ، كذلك وضع ملخصا لفلسفته فى أربع وأربعين قضية أراد بها أن تحفظ عن ظهر قلب، ولعل ذلك ما عمل على ذيوع آرائه وسيرورة كلماته بين الناس الى عهد طويل بعد وفاته . وقد كتب نظرية المعرفة فى كتاب عنوانه "القانون" . أما الأخلاق فأشهر كتبه التى وضعها فيها : "فى الخير الاسمى" و"ما يجب أن نتجنبه" و"فى أنواع الحياة".

الفلسفة الأبيقورية :

نظرية المعرفة

لئن كان زينو رأس المدرسة الرواقية قد اعتبر الفلسفة سبيلا تؤدّى الى غاية وراءها ، هى الحياة العملية ، فقد بالغ أبيقور فى ذلك

الرأى مبالغة عظيمة ، حتى كاد ينبذ الأبحاث العلمية والرياضية نبذا تاما ، فهى عنده عبث لا غناء فيه ، وليست تطابق الحقائق الواقعة فى شىء ، ولم يقدّر من فروع الفلسفة إلا ما يبحث فى الأخلاق ومعيارها الذى يقاس به الخير والشر ، أما علم الطبيعة فلا يراد لذاته ، ولكن لكى يقفنا على أسباب الأحداث الطبيعية حتى لا تعود تلقى فى نفوسنا الرعب ، ولا يكون للآلهة تلك الرهبة القديمة ، ولا للموت ذلك الأسى المعهود ؛ وأما البحث فى الطبيعة البشرية فهو كذلك وسيلة لغاية ، إذ يحلل لنا نفسية الانسان فندرك رغباته الحقيقية ، فنعلم ما هو خليق بالرغبة فيه ، وما هو حقيق بالرغبة عنه .

على هذا الأساس بحث الأبيقوريون فى الطبيعة الانسانية ، وانتهوا من بحثهم بنظرية يشرحون بها وصول المعرفة الى الذهن ؛ أساسها أن الأشياء الجزئية التى نصادفها فى الحياة والتى تصلنا عن طريق الحواس هى وحدها الحقيقة ، فكل ما تحوى رءوسنا من أفكار وآراء إن هى إلا سلسلة من الإدراكات الحسية التى انبعثت الينا من الأشياء الخارجية ، فانطبعت صورها فى أذهاننا ، وإذن فالإدراك الحسى هو وحده المقياس الذى نقيس به الحقائق النظرية ، أما الجانب العملى من الحياة فمقياسه الشعور باللذة والألم .

وليس من شك فى أن هذا الإدراك الحسى مقياس صحيح ،

فإن وجد الشك اليه سبيلا فمعنى ذلك أننا نفرق بين ما نعرف وما نعمل وذلك مستحيل . لأننا نسير فى الحياة وفق ما جاءت الينا بها الحواس من معرفة الظواهر التى نعيش فى وسطها ، أما هذا الاعتراض الذى يقام عادة فى هذا الصدد من أن الحواس كثيرا ما تزل وتخطئ فتنقل الينا خطأ ووهما فى مكان الحقيقة الواقعة فمردود ، لأنك إن أخطأت فليس خطؤك راجعا الى الصورة التى نقلها إليك الإدراك الحسى ، بل يرجع الى الحكم الذى وصلت اليه أنت ، فلا ريب فى أن الحواس نقلت اليك صورة صحيحة لا غبار عليها ، ولكن قد يصيبها التغير فى ذهنك ، فتحكم بأن الصورة الذهنية مطابقة لحقيقتها الخارجية فى حين أنه لا يحق للانسان أن يقطع بقول فى أى صورة ذهنية ، لأنه لا يعلم إن كان لها فى الخارج أصل يطابقها أم لا ، وهنا يتركنا الأبيقوريون فى حيرة فلا يدلوننا على طريقة نميز بها الصور التى تمثل الواقع من تلك التى أصابها المسخ والتشويه فليست تمثل فى الخارج شيئا .

ومن تلك الآثار الذهنية التى تطبعها الحواس على صفحة الذهن تتكون لدينا المدركات الكلية عن الأجناس بواسطة الذاكرة ، لأنها تحتفظ بالمعلومات الجزئية المتفرقة ، ثم تعيدها إلينا عند الموازنة والمقارنة لنصل الى حكم كلى ؛ وما دامت هذه الأحكام الكلية منشؤها المدركات الحسية وهذه الأخيرة حق فالأولى حق كذلك ،

أى يمكن اعتبارها مقياسا للحقيقة كالإدراكات الحسية والشعور سواء بسواء . وهناك شيء رابع هو الخيال ، فيرى أبيقور أنه يتكوّن مما يكون فى النفس من صور جاءتها بها الحواس من قبل ، وإذن فالخيال كذلك مقياس صحيح تقاس به الحقيقة . فإن كان الإدراك الحسى ، والشعور باللذة والألم ، والإدراك الكلى ، والخيال ، مقاييس للحقيقة لا تخطئ ولا تزل ، فمن اين يجيئنا الخطأ إذن ؟ يجيب أبيقور : إننا نتعرض للخطأ فى الرأى عندما نتجاوز ما أتت به الحواس ، فنحاول أن نستنتج منه شيئا بدون وساطة الحواس ، كأن نصدر حكما عن المستقبل بناء على الماضى ، أو نرى رأيا فى الأسباب الخفية التى تختبئ وراء ظواهر الطبيعة ، ولذا فأبيقور يحذرنا ألا نعدو فى مثل هذه الأحكام ما عرفناه من تجربتنا العملية التى منشؤها الحواس .

علم الطبيعة

لم يهتم أبيقور بعلم الطبيعة إلا من ناحية فائدتها فى إزالة المخاوف الخرافية من عقل الإنسان ، فهو يقول إن الإنسان قد ملئ خوفا من الله ومن العقاب على أعماله ، ومن الموت بسبب ما قيل عن الحياة بعد الموت — وهذا الخوف أكبر منغص لحياة الإنسان ومضيع لسعادته ، فإذا ذهب الخوف تخلصنا من أكبر

عائق يعوق السعادة — ولا وسيلة الى إزالة هذا الخوف إلا بدراسة الطبيعة، وفهمنا أن هـذا العالم آلة ميكانيكية، محكوم بأسباب طبيعية لهـا نتائجها الطبيعية، وليس فيـه كائنات فوق الطبيعة، والإنسان فى هذا العالم حر، يبحث عن سعادته حيث كانت وكيفما يريد، وهو حر الإرادة — عكس ما يقول الرواقيون — ووظيفة الفلسفة أن تعين على تحقيق سعادته فى هذا العالم .

كان أبيقور ماديا فلا يرى هنـاك أرواحا مجرّدة ولا شـيئا غير المـادة ، وكل الأشـياء مكوّنة من ذرات — كما هو مذهب ديمقريطس — وهـذه الذرّات عند أبيقور تختلف فى شـكلها ووزنها لا فى كيفيتها — والنفس ذاتهـا ليست إلا ذرات تتفرق عند الموت، ويقول إنه لا يصح أن نفكر فى آخرة، وهـذا يجعلنا سعداء، ويحررنا من الخوف منها، وليس الموت شرا، لأننا اذا متنا فلا نكون، وإذا كنا فلا موت . وقد أخذ المتنبي هذا المعنى فقال :

والأسى قبل فرقة الروح عجز   والأسى لا يكون بعد الفراقِ

فإذا جاء الموت فلا شعور ، لأن الموت نهاية الشعور ، ومن الحكمة ألا نخاف مما نعلم أنه عند ما يجيء لا نشعر . كذلك ذهب أبيقور الى أنه لا معنى للخوف من الآلهة — وهو لم ينكر وجودها ، بل قد اعترف بآلهة لا تُعد ولكنه قال إن لها أشكال الانسان لأن

شكله أجمل شكل فى الوجود، وهم يأكلون ويشربون ويتكلمون اللغة اليونانية، وجسمهم يتكوّن من عنصر كالضوء؛ وهم يعيشون عيشة سعيدة هادئة أبدية، وهم لا يتدخلون فى شئون هذا العالم لأنهم فى سعادة ، فلِمَ يزجون بأنفسهم فى ضوضاء هذا العالم يحملون عبء حكمه .

إذن فلا خوف من الموت ولا خوف من الآلهة، ولا شيء على الإنسان إلا أن يبحث كيف يعيش سعيدا فى أيامه التى يعيشها على ظهر الأرض، والبحث فى هذا وظيفة علم الأخلاق .

الأخلاق

كما أن الذرّة كانت أساسا للطبيعة عند أبيقور، كذلك كان الفرد أساسا للأخلاق . فقد ذهب الأبيقوريون — كما ذهب قبلهم القورينائيون — الى أن أساس الأخلاق اللذة، فاللذة وحدها غاية الإنسان ، وهى وحدها الخير . والألم وحده هو الشر الذى يفرّ منه الإنسان ويتجنبه، والفضيلة ليست لها قيمة ذاتية، إنما قيمتها فيما تشتمل عليه من اللذة .

هذا هو أساس نظرية الأخلاق فى رأى أبيقور ، وما قاله بعد ذلك إنما هو شرح للذة . ولم يَعْنِ أبيقور باللذة ما عناه القورينائيون من اللذة الوقتية، بل عَنَى باللذة اللذة بأوسع معانيها،

فيصح أن نرفض لذة عاجلة لأنها تستتبع ألماً أكبر منها ، ويصح أن نتحمل ألماً عاجلا لأنه يستتبع لذة أكبر منه .

كذلك لم يقصر أبيقور نظره على اللذة الجسمية، بل قال إن اللذة العقليـة أكبر قيمة من اللذة الجسمية، لأن الجسم لا يحس إلا باللذة الحاضرة ، أما العقـل فيستطيع أن يتلذذ بذكر لذة ماضية، وبأمل فى لذة مستقبلة . وقال إن خير لذة يتطلبها الإنسان هدوء البال وطمأنينة النفس ؛ ووافق الرواقيين فى قولهم إن السعادة تعتمد على نفس الانسان أكثر مما تعتمد على الظروف الخارجية، وذهب إلى أن من أهم اللذائذ العقلية لذة الصداقة ، لأن مدرستهم لم تكن مجرّد تلاميذ فى مدرسة بل كانوا ــ فوق ذلك ــ أصدقاء .

كذلك ذهبـوا إلى أن الفرار من الألم خير من السعى فى تحصيل اللذة ، فعدم الألم وهدوء النفس وذهاب الاضطراب من الخوف أفضل من العمل على إيجاد اللذة الإيجابية . وقالوا إن اللذة لا تكون فى كثرة الحاجات وسدّها ، بل إن كثرة الحاجات تجعـل من الصعب سـدّها ، وهى تركب الحياة من غير أن تزيد فى السعادة فخير لنا أن نقلل حاجاتنا جهـد الطاقة . وكان أبيقور نفسه يعيش عيشة بسـيطة ويحث تلاميذه على بساطة العيش ، ويقول إن البساطة والاعتدال وابتهاج النفس وضبطها أهم وسائل

السعادة، وأكثر طلبات الانسان وحرصه على الشهرة ليس بضرورى بل لا قيمة له — ولم يكن الأبيقوريون شهوانيين أنانيين كما يفهم بعضهم من هذا اللفظ . فقد رأيت حثهم على الاعتدال والبساطة وقالوا لأن تحسِن خير من أن يحسن اليك ، واليد العليا خير من اليد السفلى .

ويشترط أبيقور على الحكيم لكى يكون جديرا بهذا الاسم أن يسيطر سيطرة تامة على رغباته، حتى لا تدفع به فى طريق الضلال ، وكثيرا ما كان يصف نفس الحكيم بهدوء البحر ، أو بالسماء الصافية المشمسة؛ وهو لا يجيز للانسان تحت أى ظرف من الظروف أن يرضى لنفسه الذل والهوان من كائن من كان، بل لا يرضاهما من الحياة نفسها ، فان كان لا بد من الذل مع الحياة جاز للانسان أن يطلق الحياة مختارا .

أما علاقة الفرد بالدولة فيرى أن القوانين جميعا إنما شرعت لحماية المجتمع من خرق الحمق وظلمهم؛ إذ لا يستطيع أن يسلك فى حياته طريقا قويمة عادلة غير الحكماء، أما أوساط الناس فلا مندوحة من ردعهم بقوّة القانون لعجز نفوسهم عن تقويم نفسها بنفسها . ويرى الأبيقوريون أن الدولة بقوانينها قد نشأت بادئ الأمر بالتعاقد بين أفراد المجتمع ، ولذا فيجب علينا أن نحترم القانون، وأن نطيعه ما وسعتنا الطاعة والاحترام .

والعقيدة لا تكون ما لم يكن هنـاك جزم بأن الحق فى جانبها وهو ينكر ذلك، ويرى أن اللذائذ والرغبات يجب أن تنبذ وأن يعيش الانسان فى هدوء تام وبعقل مطمئن، وبنفس هادئة حررت من كل وهم وضلال، وليس الشقاء فى العالم إلا نتيجة عدم الوصول الى ما يرغب فيـه أو فقده إذا كان، فإذا تحرر العاقل من هـذه الرغبات فقد تحرر من الشقاء، والعاقل يستوى عنده الشيء ونقيضه، فالصحة أو المرض، والموت أو الحياة، والغنى أو الفقر سواء عنده متى عدم الرغبة، واذا كان مضطرا فى هذا الوجود الى العمل كان مضطرا أن يخضع للعرف والقانون لاعن اعتقاد بأنهما حق أو مقياس للخير .

*
* *

وذاعت نظرية الشكاك فى هـذا العصر واعتنقتها "أكاديمية أفلاطون"، فقد ظلت مدرسـته قرونا يتولاها رؤساء عديدون يسيرون على مارسم أسـتاذهم الأول "أفلاطون"؛ فلمـا رأسها أرسينسيلوس (Arcesilaus) دخلها الشـك، وسميت المدرسة من ذلك الحين "الأكاديمية الحديثـة"، وأظهر ما يميزها معارضتها الشديدة للرواقيين، فقد اعتقدوا أن الرواقيين سريعو التصديق بالحقائق من غير أن تدعم بالبرهان، وقد ردّ عليهـم أرسيسيلوس فى نظريتهـم فى أساس المعرفة التى شرحنـاها، وذهب الى أنه

الفصل الرابع عشر

الشكاك أو اللاأدرية (The Sceptics)

الشك كلمة يراد بها المذهب القائل بأن معرفة الحقائق فى هذا العالم لا يمكن الوصول اليها ، أو يشك فى الوصول اليها ، فهو مذهب هادم للفلسفة ، لأن الفلسفة ليست إلا السعى لمعرفة حقائق هذا الكون — ومذهب الشك هذا ظهر فى عصور مختلفة فى تاريخ الفلسفة ؛ فقد رأيناه عند السوفسطائيين ، فقد كان چورچياس — أحد زعماء السوفسطائية — يقول كما سبق : إننا نشك فى وجود الأشياء ، وإن كانت موجودة فلا سبيل إلى معرفتها — وفى العصور الحديثة كان زعيم الشكاك "داڤيد هيوم" ، فقد أبان أن وسائل المعرفة التى يعتمد عليها العقل البشرى كالعلة والمعلول ، والسبب والمسبب ، والجوهر والعرض ونحو ذلك ، ليست إلا وهما وخداعا ، ومن ثم لا تمكن المعرفة — وبملاحظة تاريخ الفلسفة يتبين لنا أن نوع الفلسفة الذى يعتمد على التفكير الذاتى ، أعنى تفكير الإنسان فى نفسه وعقله فقط يعقبه دائما الشك ، ذلك لأن المعرفة هى علاقة بين العقل والشىء الخارجى ، فاذا اقتصر الباحث على النظر إلى عقله ونفسه مهملا ما فى الخارج أدّاه ذلك

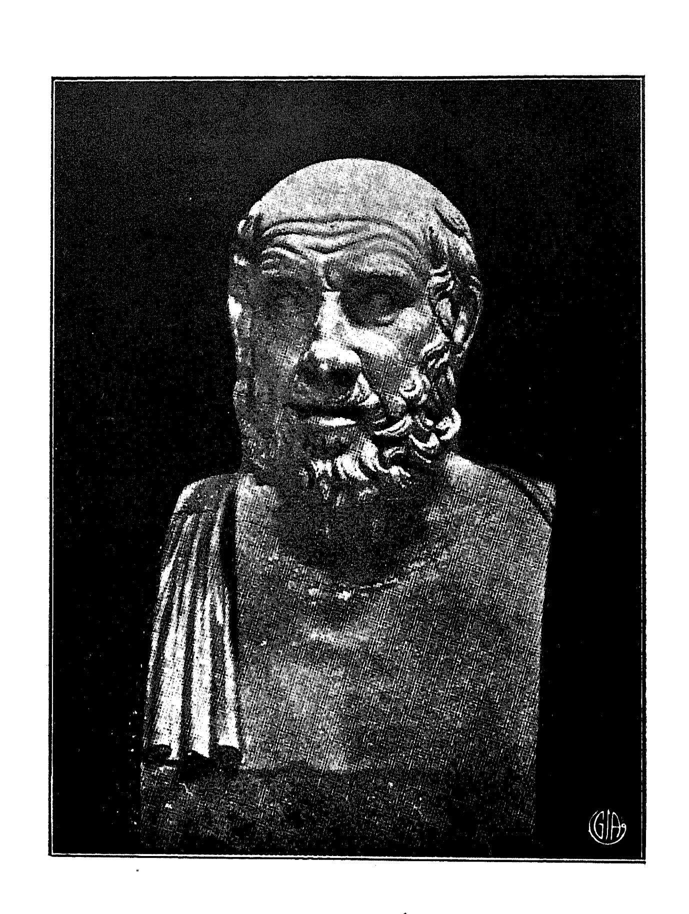
إلى إنكار ما فى الخارج من حقائق . فالآن لما اقتصر الرواقيون والأبيقوريون على هذا النوع من التفكير النفسى والأخلاقى أسلم ذلك إلى الشك، فقد انحطت القوى الروحية للأمة، ومل العقل والنفس من التفكير فى ذاتهما، وفقدا الثقة بأنفسهما، فجاءهما الشك فى إمكان الوصول إلى الحقيقة .

واشتهر من هؤلاء الشكاك فى ذلك العصر بيرو (Pyrrho)(1) وقد ولد سنة ٣٦٠ ق . م . واشترك فى الحملة التى سيرها الاسكندر إلى الهند، ولم يخلف لنا كتبا نعرف منها آراءه إنما نعرف عنه من تلميذه تيمون (Timon) . ويظهر أن بيرو لم يصل إلى الشك عن طريق البحث الفلسفى العميق فى الحقيقة وإمكانها إنما قال به عن طريق أنه وسيلة للسعادة وذريعة لتخفيف ويلات الحياة .

يقول " بيرو " إن خير طريق يسلكه الحكيم أن يسائل نفسه هذه الأسئلة الثلاثة : (أولا) ماهى هذه الأشياء التى بين أيدينا وكيف تكونت؟ (ثانيا) ماعلاقتنا بهذه الأشياء؟ (ثالثا) ماذا يجب أن يكون موقفنا إزاءها ؟ أما السؤال الأول فالإجابة عنه أنا لا نعرفها، إنما نعرف ظواهرها، أما حقيقتها الباطنية فنحن

(1) يظهر أنه هو الذى يسميه القفطى فى كتابه أخبار الحكماء فورون اللذى (القائل باللذة) .

بها جدّ جاهلين ، والشيء الواحد يظهر بمظاهر مختلفة للأشخاص المختلفة لهـذا كان من المستحيل أن نعرف أى الآراء حق ، ومن أوضح الأدلة على ذلك أن آراء العقلاء مختلفة كاختلاف آراء العامة ، وكل وجهة نظر يمكن البرهنـة على صحتها وتأييـدها كنقيضها . ورأيي مهما كان واضحا عندى فعكسه واضح عند غيرى ومقتنع به اقتناعى ، فما عند كل إنسان رأى لا حقيقة ، وهذه هى العلاقة بيننا وبين الأشياء ، وهو الإجابة عن السؤال الثانى . أما عن السؤال الثالث فيجب أن يكون "الوقف" التـام فنحن لا نستطيع أن نتأكد من شيء ولو كان تافها ، ومن ثم كان أتباع بيرو لا يصدرون على الأشياء أحكاما قاطعة ، فهم لا يقولون إن الحق كذا ، وإنما يقولون "يظهر لنا كذا" و"ربما كان كذا" و"من المحتمل" ونحو ذلك ؛ وكما قالوا ذلك فى الأشياء المـادية قالوه فى الأخلاق وفى القانون ، وفى الأشـياء المعنوية ، فلا شيء فى نفسـه حق ، ولا شيء فى ذاته خير أو شر ، وإنمـا هو خير فى رأيي أو رأيك أو حسب القانون والعرف — وإذا عرف العاقل ذلك لم يفضل شيئا على آخر ، وكانت النتيجة الجمود التـام ، وعدم العمل ، فإن أى عمل إنما هو نتيجة التفضيل ، فإذا ذهبت يمينا أو شمالا فمعنى ذلك أنى أفضـل ذلك لغرض ، فإذا انعدم هـذا التفضيل انعدم العمل ، وهو ما يرمى اليـه بيرو ؛ فالعمل مؤسس على العقيـدة



کارنیادس

لا أساس للمعرفة، وليس هناك مقياس نقيس به الحقيقة لا الحواس ولا العقل، ومن مأثور قوله: "لست أدرى، ولست أدرى أنى لا أدرى". ولكن لم تبالغ الأكاديمية الحديثة فى الشك كما بالغ بيرو، فقد ذهبوا الى أن الانسان يجب أن يعمل، وإذا لم يكن فى الإمكان معرفة الحق فاحتمال الحق وظنه كافيان فى الهداية الى العمل.

ويعد "كارنيادس" (Carneades) أشهر الأكاديمية الشكاكة، ومما يمثل رأيه قوله:

(١) لا يمكن البرهنة على شيء لأن النتيجة يجب أن يبرهن عليها بالمقدمات، والمقدمات تحتاج الى برهان وهكذا فيؤدى ذلك الى التسلسل.

(٢) لا يمكن أن نعرف إن كان رأينا فى شيء حقا أو لا لأنا لا نستطيع المقارنة بين الشيء ورأينا، لأن ذلك يتطلب أن نخرج من عقلنا، فنحن لا نعرف عن الشيء إلا رأينا فيه، فكان من المستحيل المقارنة بين الشيء وصورته فى ذهننا، لأننا لا ندرك إلا الصورة.

* * *

وبعد أن خمد مذهب الشك حينا عاد فظهر فى "الأكاديمية" واشتهر من الدعاة اليه اينيسيديموس (Aenesedimus)، وكان

معاصرا لشيشرون . وقد امتاز المتأخرون من الشكاك برجوعهم الى تعاليم بيرو — وقد اشتهر اينيسيديموس هذا بوضعه للمبادئ العشرة التى يبين فيها استحالة المعرفة، وهى فى الحقيقة ليست عشرة وإنما هى اثنان أو ثلاثة صاغها بأشكال مختلفة، وجعلها عشرة للولوع بعدد العشرة . وهى :

(١) ان شعور الأحياء وإدراكهم الحسى للأشياء يختلف .

(٢) الناس يختلفون طبيعيا وعقليا، وهذا الاختلاف يجعل الأشياء تظهر أمامهم بمظاهر مختلفة .

(٣) اختلاف الحواس يسبب اختلاف تأثرها بالأشياء .

(٤) إن إدراكنا للأشياء يعتمد على حالتنا العقلية والطبيعية وقت إدراكنا .

(٥) إن الأشياء تظهر بمظاهر مختلفة فى الأوضاع المختلفة وعلى المسافات المختلفة .

(٦) إدراكنا الحسى للأشياء ليس إدراكا مباشرا بل بواسطة . فمثلا نحن ننظر الى الأشياء وقد توسط بينها وبين حواسنا الهواء .

(٧) تختلف مظاهر الأشياء باختلاف كميتها ولونها وحركتها ودرجة حرارتها .

(٨) يختلف تأثّرنا بالشيء بمقدار إلفنا وعدم إلفنا له .

(٩) كل ما نزعمه من المعلومات محمول على موضوع، وكل هـذه المحمولات ليست إلا علاقات بين بعض الأشياء وبعض أو بينها وبين أنفسنا، وليست تخبرنا بحقيقة الأشياء ذاتها .

(١٠) آراء الناس وعرفهم يختلف باختلاف البلاد .

ويريد أن يصل بهذه القضايا العشر الى القول بأن العلم بكنه الأشياء لا يمكن ، لأن ما عنـدنا من الوسائل لا يمكننا من ذلك

الفصل الخامس عشر

عصر الاختيار (Eclecticism)

لم يكد الرومان يغزون مقدونيا و ينشرون ألوية النصر على ربوعها، حتى بدأت اليونان عهداً جديدا أخذت تتلاشى فيه مميزات شخصيتها ، وتندمج فى الأمبراطورية الرومانية اندماجا ، وما أسرع ما أخذت روما واليونان تتبادلان الآراء والأفكار والأساتذة والطلاب ؛ فقد ارتحل الى روما كثير من أساطين العلم والفلسفة فى اليونان، كما نزحت أفواج من شبان روما الى أثينا يلتمسون فى مدارسها الفلسفية ما أطفأ غلتهم من فلسفة وعلم . وهكذا لبث تيار الفكر بين البلدين متصلا ، فما جاء القرن الأوّل قبل ميلاد المسيح حتى كانت الفلسفة اليونانية قد تمكنت من نفوس الرومان وأخذت بأهوائهم ، فأصبحت ضرورة لازمة لا يجوز أن تخلو منها الثقافة العليا . ولما كان اليونان بادئ الأمر هم الأساتذة الذين نقلوا الى الرومان تعاليمهم فقد استطاعوا بحكم أستاذيتهم أن يطبعوا تلاميذهم بروحهم وميولهم ، ولكن لم يمض طويل زمن حتى انطبع هؤلاء الأساتذة أنفسهم بالطابع الرومانى متأثرين بالبيئة الطبيعية والبيئة الاجتماعية، فأخذوا يلائمون بين

أنفسهم وذلك الروح الجديد، وعلى ذلك تغـير لديهم معيار القيم الذى يقدرون به الأشـياء، وأصبحت الحياة العملية وحدها هى المقياس ، فلا يأبهون كثيرا بالقيمة العلمية لذاتها إن لم تكن وسيلة الى الحياة العملية .

اسـتعرض الرومان مذاهب اليونان الفلسفية ، لا يتعصبون لواحد دون الآخر ، بل أخذوا يتخيرون من كل مذهب ما يتفق وروحهم ، فطفقوا يمحون من المدارس الفلسفية أوجه الخلاف ، ويستخلصون منها جميعا وجه الشـبه بينها ، فيكون هو مذهبهم ، وخصوصا ما اتصل بالحياة العملية بسبب قريب أو بعيد .

وإذن فقد وقف الرومان من الفلسفة موقف الاختيار دون أن يدفعوا بها الى الأمام خطوة جديدة، وهكذا انقضى الزمن بين المـذاهب التى أشرنا اليها — من رواقيـة وأبيقورية وشك — وبين ظهور الأفلاطونية الحديثـة فى تحجر هـذه المذاهب وركودها ، فلا نظـريات جديدة ولا قضايا مبتكرة ، وتقاربت المذاهب المختلفة ، وأصبحت الخلافات بين المذاهب خلافات ناعمة، وصاروا أميل الى الراحة والخمود — بل أصبحنا نرى أتباع مدرسـة الأكاديمية الشكاكة تعـلم مبادئ الرواقيين ، والرواقيين يعلمون مبادئ هذه الأكاديمية وهكذا — ولم يحافظ الأبيقوريون على تعاليمهم .

ولقد كانت الإسكندرية مكانا طبيعيا تتلاقى عنده تلك المذاهب جميعا ، وذلك لموقعها بين الشرق والغرب ، فتستطيع أن تكون حلقة بين الطرفين ، فهناك امتزجت الآراء والمذاهب ، وفى ذلك يقول « انچ » (Inge) : « تقابل الشرق والغرب فى شوارعها (الاسكندرية) وفى قاعات الدرس بها وفى معابدها ، وفيها اصطبغت اليهودية أولا ثم المسيحية ثانيا بالصبغة اليونانية» .

وأبرز ما شرح فى الإسكندرية من مذاهب هى الفيثاغورية والأفلاطونية ، ومذهب أرسطو فى الصورة والهيولى ، ومذهب المدرسة الأورفية فى الزهد . ووجه الشبه بين هذه المذاهب جميعا هو تفريقها بين الروح والمادة ، وجعلهما عنصرين متميزين ، واتخاذها مُثلا تكون أمام الإله نماذج يصوّر الخلق على غرارها ؛ هكذا قال أفلاطون ، وهكذا قالت المدرسة الفيثاغورية الحديثة فى الأعداد ، إذ نظروا الى الأعداد فاعتبروها نماذج مثالية صيغ على نسقها العالم ، وهكذا قال أرسطو إذ ذهب الى أن الهيولى (أى المادة) تنزع الى الصورة . ففى كل هذه المذاهب ترى عنصرا مشتركا هو وجود نماذج جاءت الطبيعة على مثالها ، مهما اختلفت فى شرح هذه النماذج .

أخذت الإسكندرية هذا وأضافت اليه ما ذهبت اليه الفيثاغورية الحديثة من أن «الكشف» هو الوسيلة إلى المعرفة ،

فالبصيرة فوق العقل، وبهـذا انفسح الطريق للنزعة الصوفية التى حاولت التخلص من ظـلام الشك الذى ساد فى الناس حينا من الدهر، فإن كان العقل قد عجز عن الوصول إلى الحقيقة وأدّى بالانسان إلى حيرة الشك فليلجأ هذا الانسان إلى كشف البصيرة لعلها تكون له هاديا .

فيـــلو (Philo)

ونستطيع أن نضرب بهـذا الفيلسوف « فيـلو » مثلا لذلك الضرب من التفكير، فقد ولد فى سـنة ٢٥ ق . م من أسرة نبيلة فى الإسكندرية وكان يهوديا، ومات سنة ٥٠ بعد الميلاد، فكان يؤمن بالوحى حسب ما جاءت به التوراة ، كما كان يؤمن بتعاليم الفلسفة اليونانيـة . وكان يرى أن الفلسفة اليونانية وحى عميق غامض لبيان الحقائق؛ على حين أن الكتاب الإلٰهى المقدّس وحى واضح جلى لبيـان ما فى هـذا الكون من حق؛ وكان يرى أن الفلسفة اليونانية مأخوذة من التعاليم العـبرية، وأن أفلاطون وأرسـطو أخذا تعاليمهما من موسى ومن التـوراة؛ ومن هنا نشأ ما لهما من حكمة — وفيـلو هو المسئول عن خلط التعاليم الفلسفية بالوحى والإلهام الشرقى .

كان فيلو يعلم أن الله — وهو الذى لا يحدُّه حد — يجب أن يكون فوق هذا العالم المحدود، وليس هناك لفظ ولا فكر يستطيع

أن يساير أبديته، وليس يمكن للفكر أن يدرك كنهه، وهو فوق أن تدركه العقول، وليست تصل نفس الانسان إلى الله عن طريق العقل والتفكير، ولكن عن طريق رياضة النفس والكشف، ولا يستطيع الله أن يدبر هذا العالم مباشرة لأن هذا العالم مادى محدود، إنما لله كائنات روحانية هم سفراء الله يعملون فى هذا العالم ما يريد الله، ويخلقون ويحكمون، وعلاقة الله بالملائكة وعلاقة الملائكة بالعالم علاقة انبثاق كأشعة الضوء تنبثق من مركز ساطع، ويقل ضوء الأشعة كلما بعدت عن المركز. وهذا النوع من الكلام يمثل لنا ما فى كلام فيلو من تصوف وبعد عن منحى التفكير الذى كان عند اليونان.

الفصل السادس عشر

الأفلاطونية الحديثة (The New Platonists)

يختلف مؤرخو الفلسفة فى عدّ الأفلاطونية الحديثة فلسفة يونانية، أو فلسفة للقرون الوسطى، ولكل وجهة نظر، فالذين لا يعدونها يونانية يستندون على بعد الزمن بين العهدين، ولأن مؤسسها وهو أفلوطين ولد سنة ٢٠٥ ميلادية، فهذه الفلسفة وليدة المسيحية، ولأن طابع هذه الفلسفة ليس طابعا يونانيا بحتا بل هو مصبوغ بصبغة الإلهام الشرقى، وكان مركزها فى الإسكندرية لا فى اليونان، وكانت الإسكندرية إذ ذاك مدينة عالمية لا يونانية يتقابل فيها الناس من كل جنس ويلتقى فيها الشرق بالغرب. والذين لا يرونها من فلسفة القرون الوسطى يرون أن فلسفة القرون الوسطى نشأت فى أحضان النصرانية وفى تربتها، وهى تناهض الوثنية اليونانية، وفلسفة الأفلاطونية الحديثة ليست نصرانية، بل هى عدوة النصرانية، وقد حافظت على الروح الوثنى فى البيئة المسيحية، وترى فيها الروح اليونانى ظاهرا، والثقافة اليونانية سائدة، فأولى أن تعد فلسفة يونانية.

فى العصور الأولى للمسيح ظهر فى الإسكندرية مذهب

الأفلاطونية الحديثة ، وقد سمى بهذا الاسم لأنه وليد تعاليم أفلاطون ، ولكنه وليد غير شرعى لأنه لم يحافظ على كثير من أسس أفلاطون ، فمبنى فلسفة أفلاطون رأيه فى المُثل ، وقد ملأ فلسفته بضروب من الخيالات وأحاطها بكثير من الغموض ، فأخذت الأفلاطونية الحديثة هذه الخيالات والأساطير التى استعملها أفلاطون على سبيل التمثيل والاستعارة ونحو ذلك على أنها حقائق ، ومزجتها مزجا تاما بإلهام الشرق وأحلامه .

ومؤسس هذا المذهب أمونيوس سكاس (Ammonius Saccas) ، كان أوّل أمره حمالا ، وقد ولد من أبوين نصرانيين ، ولكنه اعتنق الدين اليونانى القديم ، وهو أوّل المعلمين الإسكندرانيين الذين حاولوا التوفيق بين تعاليم أرسطو وأفلاطون ومات سنة ٢٤٢م ، ولم يؤثر عنه أى كتاب .

وأكبر مؤيديه والمنتصرين لمذهبه تلميذه أفلوطين ، وربما عدّ مؤسس المذهب . وقد ولد سنة ٢٠٥ م فى ليكوبوليس (أسيوط) ولكن لم تعرف بالضبط جنسيته ، وتعلم فى الإسكندرية ولازم أمونيوس إحدى عشرة سنة ، ثم سافر مع الحملة التى جهزها الامبراطور جورديان لمحاربة الفرس ، رجاء أن يتعلم الفلسفة الفارسية والفلسفة الهندية من أصولها . وفى سنة ٢٤٥ قصد الى روما حيث استقرّ بها ، وأسس مدرسته التى قام عليها

حتى مات فى كامبانيا سنة ٢٧٠ م ، والعرب لم تعرف كثيرا عنه ولكن تعرف مذهبه وتطلق عليه مذهب الإسكندرانيين ، و يطلق عليه الشهرستانى " الشيخ اليونانى " وقد ألف أفلاطون كتبا كثيرة حفظت عنه ، و يطلق عليها عادة اسم التاسوعات (Enneads) وتفرع مذهبه الى فروع كثيرة ، فكان منه فرع فى الإسكندرية ، وفرع فى الشام ، وفرع فى أثينا . ولقد كان أفلوطين فى حياته محببا الى النفوس مقربا من العظماء ، فكان الإمبراطور جالينوس ينزله من نفسه منزلة سامية ويقدره أعظم التقدير ، حتى قيل إنه اعتزم أن يقطعه منطقه كامبانيا ليقيم عليها مدينة فاضلة تحكم على مثال ما ارتأى أفلاطون فى الدولة . هذا وقد عهد اليه فريق كبير من علية القوم بالقيام على تربية أولادهم ، فضلا عن أفواج الشبان التى كانت تؤم بيته وتحضر مجلسه ، و يقال إنه قد كانت لأفلوطين بصيرة نافذة فى الطبائع البشرية حتى استطاع أن يتنبأ لكثير من الأطفال الذين كان يتعهد تربيتهم بمستقبلهم إما فشلا أو نجاحا . ولم يبدأ أفلوطين فى كتابة ما كتب إلا وهو فى سن الثامنة والأربعين ، بعد أن أكمل فلسفته . أما حياته الشخصية فبنيت على الزهد والتقشف لتطهير الروح من أدران الجسد ، فلم يكن ينعم بالنوم إلا بقدر ما تضطره اليه الحاجة اضطرارا ، ولم يكن يبيح لنفسه من الطعام إلا ما يقيم

أوده، وقد حرم على نفسه أكل اللحوم . ومما يذكر عنه أنه لم يسمح لفنان بتصويره بحجة أن المصوّر لا يزيد بصورته على أن يثبت «ظلا لظل» . وقد تنازل عن كل ثروة ، وفك رقاب من كان يملك من رقيق ، وكان يصوم يوما بعد يوم ، وحاول أن يتصل بالله، وقالوا إنه ظفر بذلك أربع مرات .

يقول هذا المذهب إن هذا العالم كثير الظواهر دائم التغير ، وهو لم يوجد بنفسه بل لابد له من علة سابقة هي السبب في وجوده، وهذا الذى صدر عنه العالم « واحد » غير متعدد ؛ لا تدركه العقول ولا تصل الى كنهه الأفكار، لا يحدّه حد، وهو أزلى أبدى قائم بنفسه ، فوق المادة وفوق الروح وفوق العالم الروحانى؛ خلق الخلق ولم يحل فيما خلق، بل ظل قائما بنفسه على خلقه، ليس ذاتا وليس صفة، هو الإرادة المطلقة لا يخرج شيء عن إرادته ، هو علة العلل ولا علة له ، وهو فى كل مكان ولا مكان له . ولما كان الشبه منقطعا بينه وبين الأشياء لم نستطع أن نصفه إلا بصفات سلبية ؛ فهو ليس مادة ، وهو ليس حركة وليس سكونا ، وليس هو فى زمان ولا مكان، وليس صفة لأنه سابق لكل الصفات ، ولو أضيفت إليه صفة ما لكان ذلك تشبيها له بشيء من مخلوقاته ، وبعبارة أخرى لكان ذلك تحديدا له ، وهو لا نهائى لا تحده الحدود ؛ فلسنا نعلم عن طبيعة الله

شيئا إلا أنه يخالف كل شيء و يسمو على كل شيء، ولأن الله فوق العالم ولأنه غير محدود لا يمكنه أن يخلق العالم مباشرة ، و إلا لاضطر إلى الاتصال به، مع أنه بعيد عنه لا ينزل إلى مستواه ، ولأنه واحد لا يمكن أن يصدر عنه العالم المتعدّد، ولا يستطيع أن يخلق الله العالم، لأن الخلق عمل، أو إنشاء شيء لم يكن، وذلك يستدعى التغيير فى ذات الله، والله لا يتغير — يقول أفلوطين إن الله علة العالم، و يقول من ناحية أخرى : إن الله فوق العالم، ولا يمكن أن يتصل به أى اتصال . هذان قولان متناقضان، فكيف التوفيق بينهما؟ وكيف نشأ العالم عن الله؟ لجأ أفلوطين فى الإجابة عن هذا إلى الشعر والاستعارة والتمثيل . يقول إن تفكير الله فى نفسه وكماله نشأ عنه فيض، وهذا الفيض صار هو العالم، وكما يبعث اللهيب ضوءا والثلج بردا كذلك انبعث من الله شعاع كان هو العالم — و بذلك خرج أفلوطين من المأزق المنطقى بعبارات شعرية . وعلى ذلك يكون الكون قد انبثق من الله انبثاقا طبيعيا بحكم الضرورة ، ولكن ليس فى هذه الضرورة أى معنى من معانى الاضطرار والإلزام، وليس فى الخلق معنى الحدوث وليس يقتضى تغيرا فى الله . ولما كان كل كائن قد تفرّع هكذا من الواحد الأوّل — الله — فهو يميل بفطرته إلى العودة إلى أصله ومبعثه الذى كان صدر عنه، ولا ينفك يحاول أن يصل إليه .

أما ذلك المصدر الأول فمستقر فى نفسه مكتف بها لا يتصل بما تفرّع عنه من أشياء ؛ وهذه الكائنات التى صدرت عن الله تكوّن سلّما نازلا من درجات الكمال ، فكل شىء أقل كمالا مما فوقه ، ويستمر التناقص فى الكمال حتى ينعدم الكمال فى آخر السلّم انعداما تاما ، حيث يتلاشى النور فى الظلام .

وأول شىء انبثق من « الواحد » هو العقل ، وهذا العقل له وظيفتان : وظيفة التفكير فى الله ، ووظيفة التفكير فى نفسه ، وقد خلع أفلوطين على هذا العقل شيئا من خصائص المثال الذى شرحه أفلاطون .

من هذا العقل انبثقت نفس العالم ، وهى ليست مجسدة ولا قابلة للقسمة ، ولهذه النفس ميلان فتميل علوًّا الى «الواحد» وتميل سفلا إلى عالم الطبيعة ، وقد انبثقت منها النفوس البشرية التى تسكن هذا العالم . فنفس العالم — كالعقل — تنتمى الى العالم الإلٰهى الروحانى الذى يقع فوق الحس ، وهى تعيش عيشة خالدة لا تحدّها حدود الزمن ؛ إلا أنها دون العقل درجة ، فهى تقف على هامش العالم الروحانى قريبة من حدود هذا العالم المحسوس ، ولو أنها ليست جثمانية فى ذاتها إلا أنها تميل الى الأشياء الجثمانية فتنظر اليها ، وهى تقف بين الأشياء من جهة وبين العقل من

جهة أخرى وسيطا تنقل العلل والأسباب التى تبدأ من العقل فتوصلها إلى الأشياء .

من هذه النفس الأولى — أو نفس العالم — خرجت نفس ثانية أسماها أفلوطين بالطبيعة، وهذه النفس الثانية هى التى تشترك وحدها مع العالم المادى كما تمتزج نفوسنا مع جسومنا، وهذه النفس الأخيرة — التى هى عبارة عن النفوس الجزئية الموزّعة على الكائنات — هى أدنى مراتب العالم الروحانى ، والخطوة التى تليها مباشرة هى المادة التى هى أبعد الكائنات عن الكمال . ويقول أفلوطون إن انبثاق النفوس الجزئية عن نفس العالم هو كانبثاق الضوء من مركزه ، وكلما بعد عن المركز ضعف حتى يصير ظلاما ، وهذا الظلام التام الذى انحسرت عنه ضوء النفس هو المادة، فالمادة ضوء سلبى . وهكذا يسبح أفلوطين فى خيالاته الشعرية .

يقول إن المادة هى مصدر التعدّد ، وهى سبب الشرور لأنها عبارة عن العدم، والعدم أشدّ درجات النقص، والنقص هو الشر، وإذن فالمادة هى منشأ الشرور جميعا . وغاية الحياة التحرّر من ربقة المادة . وأوّل خطوة لذلك التحرّر من سلطة الجسم والحواس، وعن هذا تنشأ الفضائل العادية . والخطوة الثانية الفكر والتفلسف . والخطوة الثالثة أن تسمو النفس فوق

التفكير وتصل إلى « اللقانة » أو المعرفة أو العلم اللدنى . وكل هذه الخطوات إعداد للدرجة الأخيرة — وهى أنه يذوب فى الله، وذلك بالهيام والذهول والغيبوبة والوجد — عند ذلك تتحد النفس بالله ، ولا يقال فى هذه الدرجة إنه يفكر فى الله ولا ينظر إلى الله لأن كل هذه العبارات تدل على الانفصال أو وجود شيئين . إنما يتحد بالله ويكون هو وهو وحده . وتصل النفوس البشرية الراقية إلى هذه الدرجة فى لحظات من الحياة ، ثم تعود إلى حالتها البشرية العادية . وقد ذكر أفلوطين أنه سما إلى هذه الدرجة وذاق لذة الاتحاد وأدرك ساعات التجلى بضع مرات فى حياته يقال إنها أربع .

وقد جاء بعد أفلوطين فلاسفة استمروا يرقون هذا المذهب ويعدّلونه ، من أشهرهم فورفوريوس (Pheorphyry) ويامبليكوس (Iamblicus) وسريانوس (Syrianus) .

وقد كان من أسباب وجود مذهب الأفلاطونية الحديثة انتشار مذهب الشك . فاذا أيقن العقل أنه لا يستطيع الوصول الى الحق بتفكيره وبحثه حاول أن يعرفه بكشفه ولقانته ، يئس العقل من نفسه فلجأ الى الكشف والإلهام ، ورأى أن التفكير المنطقى لم يفده فأمل أن يفيده السُّكْر الروحى .

وكان هذا المذهب يميل أوّل أمره الى البحث مشوبا بالإلهام، ثم غرق فى الإلهامات، ونفذ منها الى الشغف بالاطلاع على المغيبات وخوارق العادات، والاعتناء بالسحر، والتصرف بالأسماء والطلاسم والتنجيم والدعوات والعزائم ونحو ذلك .

وطبيعى أن تنتهى عند ذلك الفلسفة لأن الفلسفة إنما أسست على العقل ولا يمكن أن تقبل شيئا فوق العقل، فما ذهبت اليه الأفلاطونية الحديثة من وضع اللقانة والغيبوبة والوجد والإلهام فوق العقل يخالف الفلسفة فى أساسها — وهذا النوع أعنى نوع إدراك الحق عن طريق الإلهام والوجد واللقانة أقرب الى النمط الدينى منه الى النمط الفلسفى — عند ذلك خمدت الفلسفة، وظلت خامدة يقتصر المشتغلون بها على تقليب الآراء الفلسفية القديمة وتلوينها حسب مايحيط بهم من ظروف الى أن جاء عصر "النهضة" فحييت الفلسفة من جديد، وأسست أنواع من الفلسفة جديدة ووضعت للبحث أنماط جديدة سنعرض لها فيما بعد إن شاء الله .

قاموس الأعلام

(ا)

ابكتيتس (Epictetus) : ٢٨٠ — ٢٩٥

ابن أبي أصيبعة : ٢٧ هامش ٣٥ هامش .

ابن خلدون : ٢١٩

ابن سينا : ١٦٤ هامش .

أبيقور : ٢٩٦ — ٢٩٧ — ٣٠٠ الى ٣٠٤

أحمد لطفي السيد : ١٢٦ هامش .

إربيليس (Herpyllis) :

إردمان (Erdmann) : ٨٣

أرستوفان (Aristophanes) : ١١٢ — ١٢٩

أرستون : ٢٨٢

أرسطبس (Aristippus) ١٣٤

أرسطو (أرسطاليس) (Aristotle) : ١٦ — ١٩ — ٢٠ — ٧٩ — ٨٣
— ٨٤ — ١٠٦ — ١٢٦ — ١٢٦ هامش ١٢٨ — ١٥٨ — ١٨٢
— ٢١١ — الى ٢٣٣ — ٢٣٥ الى ٢٣٩ — ٢٤٢ الى ٢٦٠ —
٢٦٢ — ٢٦٣ — ٢٦٥ الى ٢٧٧ — ٢٨١ — ٢٨٢ — ٢٨٣ —
٢٩٠ — ٢٩١ — ٣١٣ — ٣١٥ — ٣١٨

أرسيسيلوس (Arcesilaus) : ٣٠٨

أفلاطون (Plato) : ١٤ — ١٦ — ١٩ — ٤٤ — ٤٩ — ٧٩ — ٨٤
— ٨٥ — ١٠٠ — ١٠٦ — ١٠٨ — ١١٤ — ١٢٨ — ١٣٧ —
١٣٨ — ١٣٩ الى ١٤٨ — ١٥٠ الى ١٥٣ — ١٥٦ — ١٥٨ —
١٥٩ — ١٦١ الى ١٦٤ — ١٦٤ هامش — ١٦٥ — ١٦٦ — ١٦٦
هامش ١٦٧ — ١٦٨ — ١٦٩ الى ١٧٧ — ١٧٩ الى ١٨٣ — ١٨٥ —

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(خ)

(د)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ط)

(ف)

(ن)

(هـ)

(ى)

البلدان والأمكنة ونحوهما

(أ)

(ب)

(ت)

(د)

(ر)

(س)

(ش)

(ص)

(ف)

(ق)

(ك)

كمل طبع "قصة الفلسفة اليونانية" بمطبعة دار الكتب المصرية
فى يوم الخميس ٢٧ صفر سنة ١٣٥٤ (٣٠ مايو سنة ١٩٣٥ م)

محمد نديم
ملاحظ المطبعة بدار الكتب
المصـــرية

(مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٣٥/٧/٥٠٠٠)